PUBLICAZIONI DELLA UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE
SERIE PRIMA: SCIENZE FILOSOFICHE VOLUME VII

IMMANUEL KANT (1724-1924)

VOLUME COMMEMORATIVO DEL SECONDO CENTENARIO DELLA NASCITA

A CURA DEL P. AGOSTINO GEMELLI O. F. M.

MILANO
SOCIETÀ EDITRICE «VITA E PENSIERO»
MCMXXIV

NIHIL OBSTAT QUOMINUS IMPRIMATUR
ROMAE, DIE I NOVEMBRIS MCMXXIV
SAC. JOSEPH NOGARA, CENSOR ECCLESIASTICUS

I M P R I M A T U R
IN CURIA
ARCHIEP. MEDIOLANI DIE XV NOV. MCMXXIV
✠ JOANN. ROSSI VIC. GEN.

SOMMARIO

FR. AGOSTINO GEMELLI, FRANCESCANO
Rettore della Università Cattolica del s. Cuore.

IL NOSTRO PUNTO DI VISTA NELLO STUDIO DELLA FILOSOFIA DI EMANUELE KANT

Sempre ebbe credito fra i cultori di filosofia una interpretazione del pensiero kantiano, la quale, per opera dell'idealismo assoluto, è quasi universalmente accettata e lo è senza essere sottomessa ad esame critico.

E cioè si fa incominciare la filosofia moderna da Cartesio e si afferma che essa si distingue dall'antica per uno studio preminente del *soggetto*, per una maggiore comprensione del soggetto in confronto dell'oggetto, per aver posto *il soggetto nel centro della realtà*, come principio costitutivo di essa e come perno della conoscenza. E si afferma che questa soggettivazione della realtà (soggettivazione che si va gradatamente accentuando, secondo l'opinione comune, dopo Cartesio), e dei problemi che da essa sorgono, trova la sua maggiore e più forte affermazione in Kant e nella filosofia postkantiana. Si dà anche come risaputo che l'intima logica del criticismo kantiano conduce all'idealismo e alla negazione assoluta dell'oggetto e di ogni trascendenza divina.

Anche Otto Wilmann, nella sua magnifica *Storia dell'idealismo*, oppone recisamente, senza attenuazione di contrasto, il criticismo alla filosofia di S. Tomaso. Egli concepisce la storia della filosofia come costituita da due rami o correnti: l'uno ascendente, l'altro discendente. La corrente ascendente va da Platone a S. Tomaso; la discendente da S. Tomaso a Kant. Mentre S. Tomaso, dice il Wilmann, rappresenta il sommo vertice dell'idealismo sano, per il quale le idee sono principî obbiettivi, Kant (che ne è agli antipodi) è il rappresentante certo più genuino dell'idealismo spurio, condotto alle sue estreme conseguenze, dove si prospetta la soggettivazione di tutti i principî ideali. Il soggetto, come base di tutta la realtà, come creatore delle leggi naturali e delle leggi morali, vi celebra la sua sconfinata glorificazione. Kant, proclamando l'autonomia

della ragione nella più assoluta libertà, ci dà col suo criticismo una sofistica dissolvitrice di tutto.

Questa contrapposizione a noi sembra il frutto di un esame superficiale della filosofia moderna di fronte all'antica. È questo uno di quei tanti convenzionali modi di pensare, che i maestri tramandano agli allievi loro, chiusi nel guscio di formule ripetute pappagallescamente, accettate senza critica e rimandate ai successori come la quintessenza della sapienza nostra, mentre invece non sono altro che formule vuote di senso (1).

***

Non è forse la filosofia di Socrate un continuo e angosciato appello alla interiorità, a conoscere se stessi, a fare di se stessi il centro della attività conoscitiva e morale? Che cosa andava attorno per le vie di Atene a predicare Socrate, se non precisamente la conoscenza di se stessi come fondamento della riforma individuale del costume? Non voleva egli risolvere il problema del mondo, risolvendo il problema della vita? E lo stoicismo non pone, in fondo, il soggetto al centro della realtà, mettendo il problema morale nel cuore di tutti i problemi, e facendo un appello a tutto l'essere umano, perchè vinca con la forza interiore, anzi con la tensione di tutte le forze, le passioni, le debolezze dell'esistenza? Non ha affermato e svolto anche lo stoicismo una morale autonoma? Lo stoicismo non vuol forse essere una filosofia della vita, piuttosto che una teoria delle cose? E questo voleva anche l'epicureismo. E Sant'Agostino non ha preceduto Cartesio col mettere l'autocoscienza alla base di ogni certezza nel suo famoso «si cogito sum, si volo sum, si fallor sum»? Non ha egli dedicata tutta la sua vita per richiamare l'uomo nella interiorità della sua coscienza (in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas)?

D'altra parte, Kant, che si vuol presentare in contrapposto

(1) Al congresso di Napoli, il LIEBERT, nel suo discorso commemorativo di Kant, ha pensato di reagire, per quanto non in modo a sufficienza efficace, contro questa tendenza. Vedi *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, anno XVI, N. 4, luglio-agosto 1924.

alla filosofia antica, come il grande affermatore del soggetto, non conduce l'uomo dal soggetto all'oggetto, dall'autocoscienza alle realtà oggettive, ed anzi non edifica sull'autocoscienza del soggetto un sistema di metafisica, dove Dio, l'anima e il cosmo nella sua finalità sono dichiarati indipendenti dall'autocoscienza, cioè oggettivi?

Vero è invece che ogni differenziazione della filosofia antica dalla moderna ha valore puramente empirico e non si sa dove l'una finisca e l'altra cominci (1). La filosofia è una corrente continua senza *hiatus*, senza rivoluzione, senza svolte brusche. *Est quaedam perennis philosophia*, che si atteggia diversamente, ma si afferma da per tutto nei suoi elementi essenziali. Nella moderna si è data maggiore importanza gnoseologica e metafisica al soggetto che nell'antica, si è valutata di più l'attività dello spirito nella costituzione della realtà, si è ecceduto nel rilevare l'elemento soggettivo in confronto dell'oggettivo; ma l'oggettivo, a dispetto di tutti gli sforzi e di tutti gli errori è rimasto; ed è rimasto o come confattore del processo conoscitivo o come presupposto o postulato della morale, o come l'uno e l'altro insieme, per non accennare che a due sole correnti di pensiero.

Si dice che la filosofia moderna, specialmente quella dopo Kant, è, in confronto all'antica, celebrazione dell'attività dello spirito. E certo vi sono dei sistemi nei quali quella attività sembra assorbire ogni attività dell'oggetto, come nella filosofia antica l'oggetto sembra assorbire il soggetto. Ma, a guardar bene, la filosofia antica conosce molto bene il soggetto, se non come creatore, certo come ricreatore della realtà ed è sempre il soggetto il punto di partenza e il punto di arrivo del filosofare. E la filosofia moderna, specialmente quella kantiana, non può fare a meno dell'oggetto, se il noumeno è la sorgente della realtà fisica che il senso e l'intelletto non creano, ma formano, e il postulato di tutta la realtà morale.

Noi, fedeli in tutto allo spirito della Scolastica, accentuiamo

(1) Nell'interpretazione di San Tommaso io ho già fatto rilevare questo concetto. Veggasi la mia commemorazione letta al Congresso Internazionale di Filosofia di Napoli (*Pubblicazioni Università Cattolica*, Serie prima, vol. VI: *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino*).

il valore dell'oggetto di fronte al soggetto, correggendo gli eccessi del soggettivismo antico e moderno, ma ci guardiamo bene dal considerare la filosofia moderna quasi essa fosse un'esclusiva affermazione del soggetto, trovando noi anche in essa l'affermazione di quell'oggettivismo, che dopo Platone e Aristotele non ha cessato di improntare di sè tutte le correnti filosofiche.

È inutile che noi ci professiamo antikantiani recisi; tutta la nostra attività lo dimostra meglio e più utilmente di qualsiasi affermazione. E invece per fare opera seria di valutazione, e soprattutto per portare un reale contributo agli studî filosofici, crediamo nostro dovere — nell'occasione del presente centenario del pensatore di Könisberg, — dimostrare come noi non possiamo accettare la fiaba comunemente e pacificamente accolta (e diffusa per dimostrare che noi cultori e seguaci della Scolastica siamo pensatori superati) e di metter da parte, come vuoti di senso e inadeguati alla realtà, i giudizî semplicistici che con due frasi abbracciano e sintetizzano tutto il pensiero filosofico dei secoli.

Anche in Kant, nel Kant che combattiamo per la ragione che diciamo in seguito, noi, fedeli all'oggettività storica, constatiamo le affermazioni di quella « *filosofia perenne* » che permea, voluta o non voluta, la speculazione di ogni tempo.

Quando, al Congresso internazionale di filosofia tenuto a Napoli, prima della commemorazione del centenario kantiano, noi Scolastici ricordavamo il centenario tomistico, la nostra parola era animata dalla convinzione che il S. Tomaso, del quale celebravamo il pensiero, vive con la sua poderosa concezione della vita anche in quelli che si dicono di essere suoi avversarî accaniti; perchè la sintesi di aristotelismo e di platonismo, creata dal genio dell'Angelico, rappresenta quanto di più razionale abbia trovato la speculazione e s'impone a tutti gli spiriti veramente grandi che cercano la verità. La filosofia perenne — che è precisamente la fusione di Aristotele e di Platone col pensiero cristiano — circola come una linfa vitale in tutti i sistemi. A noi spetta di saperla vedere e valutare come merita; spetta, cioè, di scendere sul terreno stesso dei nostri avversarî, per cogliere l'omaggio, che, talvolta, loro malgrado, sono costretti a tributare ai principî fondamentali della nostra filosofia.

***

Chi tiene sott'occhio non un lato solo di Emanuele Kant, ma *il Kant intero*, quale risulta da tutte le opere sue ed anche dagli studî recenti fatti intorno al suo pensiero, subito s'accorge che il conclamato immanentismo kantiano e la pretesa negazione kantiana della trascendenza esistono non già nel cervello dello scrittore delle tre *Critiche*, ma solo dei suoi interpreti, che, per tirar l'acqua al loro mulino, deformano il vero Kant della storia.

Ci sia permesso di cominciare questa nostra rivalutazione di Kant, riportando una pagina di uno che del criticismo ha fatto lo studio più oggettivo che possediamo. Il Paulsen ha scritto: « La metafisica scaturisce sempre dall'insufficienza della fisica. Il sapere comune insufficiente all'idea della conoscenza, e la realtà comune insufficiente all'idea della perfezione, producono l'impulso verso la trascendenza. Così avvenne in Platone, che fu il primo in cui l'impulso alla trascendenza condusse alla creazione della metafisica. Così è in Kant, in cui quei due motivi — l'insufficienza della scienza empirica e lo scarso valore della realtà empirica — non furono meno vivi. *L'impulso verso la trascendenza è l'anima della sua filosofia*. Ciò che egli chiama ragione, la facoltà delle idee, in realtà non è altro che l'impulso verso la trascendenza, impulso che ha le sue radici nel sentimento dell'insufficienza di ciò che è dato. L'intelletto ha per sua patria il campo dei fenomeni; la costruzione di questo lo soddisfa. Ma lo spirito è più che il semplice intelletto; come ragione sorpassa e limita l'intelletto, lo spirito si slancia oltre la natura, verso un ordine superiore delle cose » (1).

Certo, noi non possiamo fare nostro il cammino tracciato da Kant verso la trascendenza; per noi è la ragione teoretica prima che la pratica che guida l'uomo dal *mundus sensibilis* al *mundus intelligibilis*, dal mondo dei fenomeni al mondo dei noumeni; le idee della ragione sono, già nel campo della ragione pura,

---

(1) *Kant*, trad. it., Sandron, pag. 228.

non soltanto regolative, ma «reali», nel senso che ad esse corrisponde una realtà oggettiva. Se ben si osserva, ci sembra che Kant stesso abbia dato alla ragione teoretica il potere di penetrare in qualche modo nel mondo intelligibile, non solo con l'impulso verso di esso, ma anche con la scoperta, sia pur velata, di esso.

È vero: l'intelletto per Kant è confinato nel campo dei fenomeni; la condizione della conoscenza intellettuale è l'intuizione. Ed egli ci dice che il campo dei fenomeni è un'isola circondata da un vasto e tempestoso oceano, dove non c'è terra, ma soltanto ingannevole sabbia e banchi di ghiaccio; la dialettica insegna più d'appresso a conoscere queste finte terre e a guardarsene. È vero, questo dice, come è stato osservato, Kant gnoseologo: le cose in se stesse sono per la nostra conoscenza un semplice concetto limite.

E noi rigettiamo il Kant gnoseologo, specialmente il Kant dell'Estetica e della Analitica trascendentale. Per noi le leggi del pensiero sono oggettive, per noi il mondo non viene prodotto dalle funzioni sintetiche della sensibilità e della intelligenza, ma preesiste nei suoi elementi essenziali e accidentali al nostro conoscerlo. E conoscendo — data la oggettività delle leggi del pensiero — noi cogliamo non noi, ma il reale fuori di noi. E possiamo cogliere tutto il reale. Le barriere imposte da Kant all'intelletto ed alla ragione, noi le abbattiamo. Al di là del mondo sensibile, c'è l'intelligibile, il mondo delle cose in sè, non meno afferrabile del pensiero, non meno capace di essere concepito e sistemato. Noi oltrepassiamo il Kant gnoseologo.

Tuttavia il Kant metafisico conosce le cose in sè. Nel mondo organico il noumeno traspare nel fenomeno, e la finalità si mostra attraverso il meccanismo, e questa trasparenza ci lascia concludere che, al di là di ciò che appare nella intuizione, c'è un mondo realissimo, invisibile, che è la realtà fondamentale di tutto ciò che appare. Che importa se il noumeno non è oggetto di indagine scientifica, quando la ragione è obbligata a pensarlo come vero, e nel mondo organico coglie i segni della sua invisibile presenza? La vera metafisica di Kant rimane sempre nelle conclusioni della *Ragione pratica*, che, col suo comando di realizzare nel mondo sensibile le idee, conduce ad ammetterne la

realtà oggettiva; ma anche sulla *ragione teorica* si può fondare, sia pure incompletamente, una metafisica. Non è essa che conduce l'uomo al di là del condizionato e del relativo verso l'incondizionato e l'assoluto come nella filosofia antica? « La natura, dice ancora il Paulsen, non può affatto essere pensata come esistente in senso assoluto; la contraddizione che essa non può essere pensata nè come finita nè come infinita, mostra la sua interiore impossibilità e irrealità in un intelletto assoluto. Lo spirito umano può acquetarsi soltanto pensando la realtà come un mondo di idee esistenti, come un sistema in sè quieto, di essenze eterne, che siano collegate in unità mediante rapporti interni, teleologici. E a questo accenna in un modo speciale anche il comparire, nella natura, degli esseri organici, cioè di quelle formazioni particolari, la cui possibilità non può ritenersi dovuta semplicemente a cause meccaniche » (1).

Non abbiamo qui, si capisce, le cinque luminose vie del tomismo, che conducono al Motore immobile, all'Essere necessario, alla Causa delle cause e via dicendo; non abbiamo tutto quel sistema di inferenze razionali che ci apre, nella filosofia tradizionale, la via del mondo intelligibile veduto nella evidenza meridiana di quelle inferenze; ma non possiamo negare che nel processo kantiano della ragione teorica, dalle condizioni al condizionato, suona una forte eco della filosofia perenne. « Kant è il distruttore della metafisica », si dice; ma altre voci più forti e più competenti ci fanno sapere che lo scopo di tutti gli sforzi di Kant è quello di fondare con metodo nuovo la metafisica, di condurre l'uomo oltre la natura e oltre il mondo fisico. E — si noti bene — non è ad una semplice metafisica del conoscere che mira Emanuele Kant, ma ad una vera e propria metafisica dell'essere. L'essere del mondo fenomenico è foggiato in tutti i suoi elementi dalle intuizioni e dall'intelletto dotato della facoltà di categorizzare *a priori*: fin qui, cioè, nel campo della pura scienza, è il conoscere che costituisce l'essere. Ma il mondo intelligibile delle facoltà conoscitive non è un prodotto, ma un dato, è l'incondizionato, l'assoluto, presupposto dalle condizioni; le idee — cosmologica,

(1) *Op. cit.*, p. 266.

psicologica, teologica — sono indizî di una realtà che non è creata, ma trovata dalla ragione. Ha ragione, dunque, chi vede nella *Critica della ragion pura* una semplice substruttura gnoseologica della metafisica. « La filosofia trascendentale — ha scritto Kant — ha per scopo la fondazione di una metafisica, il cui scopo, alla sua volta, come fine ultimo della ragion pura, mira ad allargare quest'ultima dal limite del sensibile al campo del sovrasensibile » (1). Non ci nascondiamo che Kant non è stato tenero verso la filosofia della Scuola e che la sua *Dialettica* ha creato rovine là dove sorgeva il più maestoso tempio che la sapienza dei secoli avesse creato all'Assoluto, cioè a Dio. Ma dalle rovine della Dialettica sorge irrequieto e fremente l'anelito a Dio e al mondo intelligibile; i limiti imposti al sapere fanno sentire con più forza la necessità di oltrepassarli in qualunque modo. Come? E Kant risponderà — e sarà questo uno dei suoi errori —: con la ragione pratica soltanto l'uomo acquista piena coscienza del mondo intelligibile, questa piena coscienza sorge dalla coscienza morale. Ma, ripeto, la ragione teoretica ci conduce fino alla soglia di essa, anzi ce ne socchiude la porta. La scienza accenna al di là di se stessa. Ogni spazio. ogni tempo, ogni movimento, ogni azione accenna a un al di là, indefinitamente. Ogni elemento della realtà fenomenica è dipendente da altri elementi all'infinito. Il condizionato suppone sempre le condizioni che sono sempre a loro volta condizionate, finchè la ragione crea l'incondizionato come termine del procedere di causa in causa, di condizione in condizione. L'incondizionato esiste? Come può non esistere, se l'uomo non può fermarsi nel puro fenomeno, se la scienza fenomenica è incapace di soddisfare le esigenze teoretiche dello spirito umano, se il relativo non può esistere senza un assoluto, se il finito suppone l'infinito, il contingente il necessario? Kant non assegna alla ragione teoretica il compito di dare un'ultima risposta alle domande angosciose dell'anima tesa verso l'assoluto. Ma quando la ragione pratica dirà all'uomo: « Dio è », « l'Io è sostanza libera e immortale », « esiste l'incondizionato cosmico »; l'uomo dirà: « Lo sapevo. Le

---

(1) Nel tema di concorso: *Intorno ai progressi fatti dalla metafisica in Germania dopo Leibniz e Wolff*. Cito dal PAULSEN, p. 225.

esigenze di unità radicate profondamente e indistruttibilmente nella ragione teoretica, le esigenze verso un sapere che dia riposo e verso una realtà che spieghi ogni altra realtà, non potevano essere vane. Capisco che il mondo sensibile non era che l'immagine del mondo intelligibile, che la scienza fenomenica supponeva ed accennava a una scienza noumenica, come unico sapere che non sia vano e senza fondamento ». Insomma, la ragione pratica non fa che garantire le inferenze della ragione teoretica.

* * *

Kant afferma il *primato della ragione pratica* sulla teoretica. La scienza e la filosofia non possono raggiungere mediante il concetto l'essenza delle cose; ad essa si arriva colla volontà che è l'unica via di accesso al mondo soprasensibile, se lo si vuol cogliere con un giudizio categorico. Anche Kant tende, come si è veduto, con tutte le forze al mondo intelligibile, ma la certezza della sua esistenza e del suo modo di esistenza non ci è dato secondo lui che dalla ragion pratica. E così credette di aver salvato dalla negazione dello scetticismo le verità fondamentali della fede e della morale, o meglio le verità della fede come postulati della ragione morale. La realtà ultima, secondo la sua concezione, trascende i nostri concetti e trova le sue radici, la sua ragione d'essere e la sua manifestazione nella volontà. Con Kant, insomma, si compie un gran passo: dalla metafisica intellettualistica alla volontaristica.

Noi, su questa via, non possiamo seguirlo. Anche per noi la « scienza », come pura scienza, prendendo questa parola nel senso moderno è limitata dalla intuizione al campo dei fenomeni e non può pretendere di raggiungere l'essenza delle cose, il mondo soprasensibile. Ma la filosofia ha per oggetto le « causae rerum »: la ragione che guarda il mondo sensibile vede trasparire il mondo intelligibile come la profonda realtà di questo, come il regno delle ultime ragioni. Dio, l'immortalità, la libertà appartengono come conquiste definitive alla ragione ragionata, che sale colla guida del principio di ragione sufficiente dal fenomeno al noumeno. Checchè pensi Kant, ci sembra poco salda

la verità che si fonda sui postulati della volontà morale, se prima non è illuminata dalla evidenza della ragione.

Dio e l'immortalità sono i fondamenti del valore. La libertà ne è la condizione. Stabiliamo i fondamenti, rendiamo necessaria ed evidente l'esistenza della condizione e avremo poste le basi granitiche al dovere. L'autonomia della volontà, come fonte di moralità, è una parola che può inebriare, non un punto saldo ed evidente che possa fondare i principî del bene morale. La volontà umana non è autonoma, se non nel senso che essa è libera da coazione e da necessità, come insegnano S. Tomaso e la Scuola. Essa guarda all'intelletto, alla ragione e riconosce, deve riconoscere praticamente quell'essere che la ragione conosce speculativamente; traduce, deve tradurre liberamente in azioni ciò che l'intelletto necessariamente conosce come vero. *Verum et bonum convertuntur*; ma nell'uomo il vero precede il bene. La volontà non è autonoma. Il dovere si impone alle passioni, perchè è voce di un comando superiore, procedente dalla fonte di ogni necessità morale: Dio. Chi riflette profondamente, trova che l'assolutezza del dovere, tutto quello che ha in sè di imperativo categorico è tale, perchè vi si riflette la volontà divina che comanda di anteporre l'universale al particolare, quello che è vero bene davanti alla ragione a quello che è bene solo per l'egoismo. È una assolutezza partecipata, che sfuma in quello che ha di più efficace non appena venga negato o messo da parte Iddio. Bisogna fondare l'esistenza di Dio, prima di fondare e per fondare il dovere, come bisogna fondare la libertà, bisogna che ci sia la coscienza della libertà, perchè vi sia la coscienza del dovere: *la morale non fonda, ma suppone come sua condizione una metafisica*, almeno le fondamentali verità della metafisica. Ecco perchè noi, contro Kant, e fedeli al luminoso pensiero della tradizione, affermiamo il *primato della ragione teoretica* sulla ragione pratica, la necessità di una, sia pure elementare, metafisica perchè abbia luogo nello spirito dell'uomo la coscienza del dovere. E, dicendo «metafisica», intendiamo un complesso di verità la cui oggettività non sia problematica come sono le «idee» della *dialettica* kantiana, ma evidentemente oggettive, alle quali, cioè, corrispondono dimostrativamente delle realtà, le realtà supreme, e

prima fra tutte Dio, che è il principio che tutto spiega, che tutto fonda e senza del quale nulla è spiegato, nulla fondato: *in Ipso vivimus, movemur et sumus.*

Concludendo: noi riconosciamo che Kant ha sentito potentemente il fascino delle realtà supreme e si è teso con uno sforzo continuo appassionato verso di esse; noi vediamo — nella sua volontà di fondare con la *Critica della ragion pratica* una metafisica sulla coscienza morale, — uno sforzo, un tentativo di salvaguardare dallo scetticismo il tesoro più prezioso delle verità tradizionali che erano rimaste allo stato di problemi, di indizî o di semplici, per quanto irresistibili, esigenze della *Critica della ragion pura*. Noi queste pure esigenze di un mondo intelligibile oggettivo le fissiamo bene in faccia; le vediamo nascere dalla insoddisfazione che lascia nella ragione la conoscenza del relativo e del finito, ed una realtà condizionata non appesa, per così dire, all'incondizionato. Applichiamo ad esse i nostri principî che ci fanno passare dal relativo all'assoluto, dal finito all'infinito, dal condizionato all'incondizionato e ne dimostriamo il valore oggettivo. E superiamo, così, Kant colla filosofia perenne, integrando e correggendo il suo pensiero col pensiero che da Platone e da Aristotele, attraverso S. Agostino e S. Tomaso, viene fino a Kant e oltrepassa Kant.

Sopratutto — e questo è lo scopo principale di questo nostro saggio — in Kant, che è senza dubbio uno dei più originali e poderosi sistematori che abbia avuto l'umanità, noi constatiamo che le fondamentali teorie del passato, nonostante i molteplici e gravi errori del sistema, s'impongono inesorabilmente allo spirito e mostrano la perenne vitalità degli eterni principî filosofici.

MARIO CASOTTI
professore di pedagogia nell'Università Cattolica del s. Cuore e nell'Istituto superiore di Magistero « Maria Immacolata »

KANT IERI ED OGGI DI FRONTE AL PENSIERO CRISTIANO

I.

Prendere il tema dei rapporti di Emanuele Kant col pensiero cristiano in genere e colla religione cattolica in ispecie, nel senso d'una discussione sulla conciliabilità o meno dell'uno cogli altri, nel corso della quale si esaminasse fino a che punto il credente cattolico può accogliere i risultati della dottrina kantiana senza, con ciò, rinunziare alla propria fede, a noi sembra che sarebbe, nella migliore delle ipotesi, sfondare una porta aperta. Non si discute ciò che non corrisponde a un problema, idealmente vivo, in ordine alle condizioni presenti della scienza e della cultura: e la conciliabilità del kantismo, almeno in ciò che, per concorde ammissione di fautori ed avversari, ne è il centrale principio informatore, col cristianesimo, non costituisce davvero un problema di tal genere. E non lo costituisce, non perchè l'importanza della dottrina kantiana e di tutte le altre dottrine pullulate rigogliose sul tronco del kantismo sia, oggi, comunque scemata e meno urgente sia divenuto, perciò, alla coscienza cattolica prendere posizione in materia, ma perchè, pur tacendo della recisa opposizione sempre incontrata dall'idealismo kantiano presso i più genuini rappresentanti della tradizione filosofica ortodossa e scolastica; da quando l'Enciclica *Pascendi* ebbe condannato, nel modo che tutti sanno, attraverso il modernismo, ogni tentativo conciliatoristico in proposito, nessun credente può più pensare sul serio a discutere un siffatto problema. L'esperienza modernistica non è di quelle che invogliano a ricominciare. Nè, d'altra parte, il divieto che il cattolico trova ormai nella sua coscienza, dopo che *Roma locuta est*, può dirsi frutto di mero arbitrio irrazionale, in forza di cui si escluda una dottrina per aprioristici preconcetti, senza

averne vagliate le ragioni dal punto di vista scientifico. Che la incompatibilità della dottrina kantiana colla cristiana sia non soltanto affermazione ortodossa, ma altresì tesi di storia della filosofia accettata, oltrechè dai cattolici, dai maggiori rappresentanti dell'odierno idealismo, cioè dagli stessi difensori e, in largo senso, continuatori del kantismo, è un fatto la cui importanza ed efficacia dimostrativa nemmeno il più sospettoso anticattolico potrebbe mettere in dubbio. Fatto il quale, significando, in ultima analisi, la convergenza di indagini inizialmente mosse da punti di vista quanto mai opposti, in un medesimo risultato finale, garantisce nel miglior modo possibile l'attendibilità del risultato medesimo e rende quasi disperata la sorte di coloro che volessero rivedere una tesi alla cui redazione sembrano aver posto mano concordi «cielo e terra». Ci perdonino, dunque, i lettori se noi non ci sentiamo il coraggio d'affrontare tale impresa. Del resto, essi vi perderanno assai poco. Poichè, intorno alla incompatibilità del cattolicismo coll'idealismo kantiano, tanto e così esaurientemente si è scritto e dall'uno e dall'altro campo, da permettere ormai a qualsiasi persona, anche mediocremente colta in materia filosofica, di ricostruire da sè con minima fatica il vero stato della questione.

Ma un'altra cosa a noi sembra, pei fini della presente discussione, inutile quanto il dissertare genericamente sulla incompatibilità del kantismo col cristianesimo. Ed è il tentar di ricostruire, da un punto di vista rigorosamente storico, la dottrina kantiana nella sua vera o supposta obbiettiva integrità. Non che un tal lavoro sia inutile o impossibile; chè, anzi, fatto a tempo e luogo, esso è, nonchè utilissimo, necessario e indispensabile. Qualunque cosa si voglia creder vera intorno al grado d'obbiettività possibile nella storiografia, il pensatore cattolico non può certo sottrarsi al dovere di esaminare Kant al lume dei propri principî direttivi i quali, non coincidendo con quelli della storiografia idealistica, non possono non darci un Kant in tutto o in parte diverso da quello che l'idealismo contemporaneo saluta come proprio maestro. Disgraziatamente, simili indagini, ottime in sè, hanno poca o, per dir meglio, soltanto indiretta efficacia in ordine ad un orientamento attuale ed im-

mediato della coscienza cattolica intorno al problema kantiano. Quand'anche, infatti, si riuscisse a dimostrare, come ha tentato di farlo qualcuno, che il Kant portato sugli scudi dagl'idealisti moderni non sia il vero e genuino Kant della storia della filosofia, e che interpretazioni in funzione d'altre dottrine assai più radicalmente immanentistiche ne abbiano snaturato la fisionomia originaria a tal punto, magari, da renderla irriconoscibile, che cosa si sarebbe con ciò guadagnato? Il Kant degli idealisti sarà bene, se si vuole, uno sconcio simulacro: questo non toglie che proprio con lui la coscienza contemporanea debba innanzi tutto fare i conti. Poichè il Kant rispetto al quale è oggi urgente sentirsi kantiani od antikantiani, idealisti o cattolici, non è già quello che dorme nella sua Könisberg, ormai sordo per sempre al rumore delle lotte che ancor fervono intorno al suo nome, e neanche quello che scientisti, positivisti ed agnostici provarono a riassorbire, variamente, nelle loro dottrine scomparse, almeno oggi, senza possibilità di ritorno, dalla scena della filosofia: sibbene quello che ha dato i primi materiali alla concezione della realtà che proprio adesso si accampa minacciosa contro la concezione cattolica, ossia all'idealismo immanentistico contemporaneo. In tali condizioni, a che giova rinfacciare agl'idealisti l'esistenza di un Kant positivista, agnostico o magari realista, da loro non sufficientemente riconosciuto? Essi possono sempre ribattere d'aver inteso Kant *besser als er sich selbst verstand*, sfrondandone tutti quegli elementi di cui lo stesso insuccesso storicamente accertato dimostra l'infecondità; e, in ogni caso, essi c'invitano a prendere in considerazione e a debellare, posto che ne siamo capaci, non già un generico Kant purchessia, ma precisamente quel Kant riformato attraverso le loro dottrine, nel nome del quale essi combattono. Vero o no, storico o no, tale è il filosofo ch'essi propongono a maestro delle generazioni moderne: tale l'uomo che salutano autore della rivoluzione «copernicana» del soggetto e fondatore su nuove basi della scienza filosofica: e tale appunto deve essere quello con cui, oggi, la nostra critica di cattolici ha da fare i conti, se non vogliamo imbrogliarci nello sterile giuoco di combattere, trionfanti, dottrine che nessuno prende più sul serio, ma per arretrare, poi, spauriti e disorientati, innanzi alle sole

dottrine davvero decisive nella formazione del pensiero contemporaneo.

Tuttavia, arrivato a questo punto, qualcuno potrebbe dubitare se non fosse, per avventura, pericoloso il circoscrivere così la discussione, proprio entro il terreno scelto, e non certo a caso nè senza ponderata ragione, da coloro che, volere o no, sono oggi fra i più temibili avversari della concezione cattolica. Accettare senz'altro per buono il Kant dell'idealismo moderno non significa aver già impostato in termini idealistici il problema del kantismo? E impostare in termini idealistici quel problema, non significa averne precluso la via ad una soluzione soddisfacente dal punto di vista cattolico? Un po' di riflessione basterà, ne abbiamo fede, a dimostrare subito l'infondatezza di tali timori. Se, infatti, la concezione idealistica di Kant e del kantismo fosse un blocco tutto d'un pezzo ove non si scorgessero a nessun patto soluzioni di continuità e di fronte a cui altra alternativa non restasse che il prendere o lasciare, il dubbio sarebbe, più che ragionevole, inoppugnabile, e l'uniformarsi a quella concezione costituirebbe, implicitamente, un riconoscimento della sua verità, inconciliabile con ogni critica radicale. Ma il punto essenziale sta proprio qui: è poi vero che la concezione idealistica del kantismo presenti in se stessa siffatta rigorosa omogeneità ed unità? Giacchè discutere il Kant dell'idealismo non significa soltanto prendere la dottrina di Kant qual'è stata riformata dagli idealisti e poi cercar di assestarle qualche colpo mortale partendo da un punto di vista cattolico, o, peggio, limitarsi alla ormai arcinota constatazione ch'essa non coincide coi principî fondamentali del cattolicismo. Prima ancora di ciò è necessario chiedersi se quel Kant idealista sta veramente in piedi o non vacilla, per avventura, già sulla sua stessa base. Una vecchia consuetudine cavalleresca vuole che non s'incroci il ferro con chi non può chiarire in modo indubbio la nobiltà della sua discendenza. Tanto più ove si rifletta che, nel caso nostro, gli idealisti moderni fondano la verità del loro Kant, non solo su una considerazione astratta della intrinseca bontà della sua dottrina, ma altresì sulla constatazione storica di un nesso, secondo loro, inscindibile fra Kant e le proprie teorie, per cui queste chiarendosi il risultato necessario di quello testi-

moniano con ciò stesso della sua fecondità e, viceversa, quello essendo l'antecedente immancabile di queste fornisce loro l'autorevole suffragio della tradizione speculativa e della continuità storica. Non sta certo qui l'argomento unico e nemmeno il fondamentale che gli idealisti sogliono addurre a favore della loro dottrina. Nondimeno, sarebbe deplorevole trascuratezza non voler vedere che il concetto idealistico di Kant contiene già in sè implicita questa duplice presunzione a favore dell'idealismo contemporaneo. Che, infatti, anche una dottrina erronea possa svolgersi, presentando all'osservatore almeno una relativa continuità storica è ben ammissibile in astratto, ma che possa organicamente svolgersi, colla vitalità di un germe il quale, superando ostacoli e deviazioni, attinge gradualmente la sua piena maturità, diventa, in concreto, poco meno che assurdo. L'errore non è suscettibile di sviluppo organico. Ora, se la dottrina di Kant ha potuto di fatto, come vogliono gl'idealisti, svolgersi gradatamente attraverso ormai circa due secoli, debellando le dottrine avversarie, tagliando da sè gli elementi caduchi e permeando vittoriosamente le maggiori manifestazioni del pensiero moderno, ci debbono essere fortissime ragioni per ammettere che il suo sviluppo non sia il tortuoso e contraddittorio cammino d'un errore, sibbene l'accrescimento rigoglioso e lineare della verità. E ognun vede quanto una simile ipotesi riesca poco vantaggiosa al filosofo cattolico. Il quale, perciò, prima di ripiegare sull'altra, assai più difficile posizione, che lo condurrebbe a spiegare lo sviluppo storico del kantismo colla generica possibilità che anche un errore si sviluppi, almeno in certa misura, ha l'obbligo di difendersi innanzi tutto sul terreno su cui viene attaccato e di cercare, cioè, come dicevamo prima, se proprio il Kant dell'idealismo sia quel blocco incrollabile e tutto d'un pezzo che i suoi moderni fautori vogliono vedervi: se, dunque, la relazione fra Kant e l'idealismo contemporaneo segni davvero un organico processo evolutivo della dottrina kantiana, successivamente maturatasi nella sempre più alta coscienza dei propri principî fondamentali, o non piuttosto un susseguirsi di sforzi diversi e contraddittori fra loro riuscenti, in ultima analisi, alla distruzione di quei principî medesimi che presumevano di svolgere. L'impresa merita di essere tentata,

anche perchè ha il non lieve pregio di rappresentare, non una difesa in casa propria, ma una incursione in casa altrui, giacchè a risolvere siffatto problema basta lasciar parlare il solo idealismo senza con ciò mettere a repentaglio neppure il più piccolo frammento d'ortodossia cattolica. Gl'idealisti hanno proclamato Kant maestro del pensiero contemporaneo: a loro, dunque, la responsabilità di mostrarci se essi per primi hanno tenuto fede al programma; se, cioè, sono davvero rimasti fedeli al pensiero kantiano o se non ne hanno gettato i quattro quinti per via. Gl'idealisti hanno scelto come vitali e feconde alcune dottrine kantiane e ne hanno ripudiato altre come non vitali e non feconde: a loro la responsabilità di mostrarci se davvero hanno conservato, o non piuttosto distrutto, le dottrine da loro stessi scelte a sostegno della propria filosofia. Perchè, insomma, quando si proclama proprio maestro un filosofo, si ha poi l'obbligo di mostrare d'averne, almeno in parte, seguito e fatto fruttificare gl'insegnamenti. *Ex ore tuo judico.* Nel processo che stiamo per istituire su Kant l'idealismo sarà, insieme, parte in causa, testimonio, avvocato e, fino a un certo punto, giudice. Se, dopo questo, qualcuno vorrà accusarci di parzialità, s'accomodi: la nostra coscienza non ci rimprovererà certo.

Ci sembra d'aver fatto intendere abbastanza ciò che volevamo dire quando parlavamo di accettare la discussione sul Kant idealistico. Ben lungi dal volere, con ciò, restringere il nostro diritto di critica a un terreno già antecedentemente preparato dai nostri avversari a loro favore, noi chiedevamo di estenderlo anche ad affermazioni che, come quella sulla filiazione storica dell'idealismo moderno dal kantismo, si accettano per solito senza discutere, pur da persone di tutt'altro sollecite che di fornire argomenti a quello e a questo. Partendo dal concetto idealistico del kantismo noi esamineremo, dunque, se il rapporto delle dottrine kantiane colle dottrine dell'idealismo contemporaneo segna davvero lo sviluppo organico d'una verità, o il tortuoso e contraddittorio cammino di un errore. Tale compito ci sembra, se non sufficiente, almeno indispensabile oggi all'orientamento della coscienza cattolica sul problema kantiano e, perciò, ad esso circoscriveremo la nostra ricerca. Alla fine della quale ci accadrà, forse, di aver fatto qualche ri-

flessione non completamente inutile anche intorno agli aspetti del problema stesso da noi di deliberato proposito messi per ora da parte, cioè al significato storico di Kant ed alla incompatibilità fondamentale della sua dottrina col pensiero cattolico.

II.

Il pensiero kantiano è stato, come ognun sa, oggetto, dal suo primo apparire fino ad oggi, di tali e tanti commenti, interpretazioni, analisi, discussioni che provarsi qui a trascegliere, nel breve giro di un articolo, epperò fatalmente non sviluppando a sufficienza le necessarie spiegazioni, l'una o l'altra dottrina presunta fondamentale, senza che al lettore si affacci la possibilità d'una scelta diversa e il conseguente dubbio d'esser stato da noi tratto in inganno per fini polemici, può parere impresa addirittura disperata. E soltanto la considerazione dei limiti da noi già posti a questa discussione del kantismo, che qui si vuol esaminare, non già in se stesso e in tutti i suoi aspetti, ma solo in ordine alle sue relazioni coll'idealismo moderno, può farci sperare in una ragionevole via d'uscita. Guardando le cose da questo punto di vista, infatti, e cioè obbligandoci a ritenere fondamentali nel kantismo quelle dottrine proclamate tali, epperò con maggiore frequenza rivendicate, raccomandate, discusse dall'idealismo moderno, non ci sarà forse difficile mettere insieme una breve serie di teorie la cui esattezza sia — data la gran diffusione dell'idealismo nella nostra cultura contemporanea — abbastanza agevolmente controllabile da ciascuno. Se mettiamo da parte quelle dottrine che, come quella dell'imperativo categorico, pur avendo in sè grandissima importanza, non hanno dirette conseguenze logico-metafisiche, o che, come quelle del giudizio estetico e del finalismo naturale, sono in certo modo già ulteriori prodotti dalla concezione kantiana qual'è formulata nelle prime due critiche; a noi sembra che non si andrebbe molto lontani dal vero riducendo il kantismo moderno nella cerchia delle seguenti dottrine: dottrina delle forme *a priori* della sensibilità (tempo, spazio — estetica trascendentale); dottrina delle categorie (analitica trascendentale); critica

della vecchia metafisica, sopratutto in quanto teologia (dialettica trascendentale), dottrina del primato della ragion pratica. All'esame di queste dottrine quali dovrebbero, secondo l'idealismo moderno, essere noi cercheremo appunto di limitarci, pur sapendo bene che contentar tutti è impossibile, e che, fra le infinite cose discutibili di questo mondo, nulla forse v'ha tanto discutibile come la scelta che altri faccia nel sistema di un filosofo, e peggio poi se complesso come Kant, di alcune dottrine presunte fondamentali.

1. — La teoria del tempo e dello spazio come forme *a priori* della sensibilità quale si trova formulata nella prima *Critica* kantiana è ormai così nota che sarebbe proprio fatica sprecata tentarne qui una ennesima esposizione. Basti piuttosto richiamarci alla mente i motivi dell'importanza che ad essa si deve necessariamente attribuire e si è di fatto attribuita da un punto di vista idealistico. Per il quale quella teoria kantiana è, forse, il colpo più vigoroso che sia possibile infliggere ad ogni concezione realistica. Dove, infatti, il realismo in genere ed il naturalismo in ispecie trovano il loro maggiore incentivo di fronte all'animo umano? Proprio in quel senso d'una realtà massiccia e indipendente da noi che lo spettacolo della natura, quale si dispiega intorno a noi nel tempo e nello spazio, induce sempre nell'animo nostro. Ora la estetica trascendentale, nel ridurre il tempo e lo spazio a forme della nostra sensibilità soggettiva — e sia pure d'una soggettività non particolare ma universale — mentre vuol distruggere per sempre tale idea d'una natura spazio-temporale indipendente dall'azione del soggetto, sembra rovesciare appunto uno dei più forti motivi d'ogni concezione realistica. Ed ecco il velo di Maya lacerato. Il neofita è riuscito a penetrare nel tempio della verità, ha scoperto con mano tremante la statua della dea e ha scorto — meraviglia delle meraviglie! — se stesso. La rivoluzione « copernicana » preconizzata da Kant è già tutta in atto, fin dalla estetica trascendentale. La quale, perciò, finisce coll'avere, da un punto di vista idealistico, un doppio significato gnoseologico, in quanto, da una parte, riassorbendo il cosmo spazio-temporale in una duplice forma soggettiva, spianta dalle radici ogni concezione natura-

listica e, dall'altra, affermando — colla celebre dichiarazione «intuizioni senza concetti sono cieche, concetti senza intuizioni sono vuoti» — la necessità di tali forme soggettive per qualsiasi conoscenza, toglie ogni possibilità alla conoscenza stessa di attingere, comunque, una realtà fuori del soggetto. Era, dunque, più che logico che gli idealisti tutti, da Fichte a Gentile, dovessero riconoscere nella estetica kantiana, non solo una dottrina in sè importante, ma addirittura il ponte dell'asino sul quale bisogna passare se si vuol appena appena intendere nel suo vero significato la filosofia moderna.

Segue da ciò che se una dottrina di Kant dovesse oggi esser concordemente accettata, seguita e raccomandata dagli idealisti, almeno come quel «primo passo» che i neofiti hanno in ogni tempo da fare per introdursi nella filosofia, tale dovrebbe essere precisamente la teoria delle forme *a priori* della sensibilità, qual'è formulata nella estetica trascendentale. Orbene, crediamo che sia ben difficile smentirci se affermiamo senz'altro che non v'ha oggi, forse, dottrina il cui influsso si faccia sentire sui sistemi degl'idealisti moderni meno dell'estetica trascendentale kantiana

E, infatti, coloro che, sulle orme del Croce, potrebbero ravvicinarsi qui a Kant almeno in quanto consentono nell'ammettere con lui una conoscenza intuitiva presupposto indispensabile della conoscenza concettuale, sono proprio i più decisi nel dichiarare fallita la dottrina dell'estetica trascendentale, che intorno al tempo e allo spazio faceva gravitare l'intuizione del soggetto. «Noi abbiamo intuizioni senza spazio e senza tempo: una tinta di cielo e una tinta di sentimento, un «ahi!» di dolore e uno slancio di volontà oggettivati nella coscienza, sono intuizioni che possediamo, e dove nulla è formato nello spazio e nel tempo. E in alcune intuizioni si può ritrovare la spazialità e non la temporalità, in altre, questa e non quella» (1). «.... il Kant.... cade qui, a quel che ci sembra, in grave errore. La forma della sensibilità, l'intuizione pura si riduce, per lui, alle due categorie, o funzioni, dello spazio e del tempo; dal caos delle sensazioni lo spirito uscirebbe, con l'ordinarle spazialmente e

(1) CROCE, *Estetica*, 3ª ediz., p. 6-7.

temporalmente. Ma spazio e tempo come tali, anzichè essere categorie o funzioni, sono formazioni posteriori e complicate» (1). Se ricordiamo quanto è stato detto sopra sul valore gnoseologico della estetica kantiana, ci accorgeremo subito che le obbiezioni del Croce non costituiscono soltanto parziale dissenso o rettifica onde lo spirito della dottrina rimanga immutato, bensì totale sovvertimento proprio di quel valore stesso che dava a tale dottrina il suo fondamentale significato idealistico ed antirealistico. Che, infatti, una tinta di cielo e una tinta di sentimento, un «ahi!» di dolore e uno slancio di volontà siano atti soggettivi dello spirito, è cosa che nemmeno il più grossolano ed acritico realismo del senso comune è capace di revocare in dubbio: epperò la soggettività di una facoltà intuitiva così largamente intesa non può serbare il significato anti-realistico che aveva, nell'estetica kantiana, la soggettività dell'intuizione spazio-temporale. Alla quale intuizione spazio-temporale, e non all'intuizione-espressione crociana i sistemi realistici e naturalistici si appoggiano quando, per mostrarci la dipendenza dell'uomo da una realtà rispetto a lui autonoma ed anteriore, non chiamano già in causa un «ahi!» di dolore e uno slancio di volontà, sibbene l'immagine di quel massiccio cosmo spazio-temporale nella cui immensità l'individuo umano si sente sperduto. Con questo non vogliamo già dire che all'idealismo crociano manchino altre vie di dimostrare, dal suo punto di vista, la soggettività dello spazio e del tempo, anche ridotti, da «categorie o funzioni» a «formazioni postériori e complicate»: ma vogliamo dire soltanto che la dottrina kantiana enunciata nell'estetica trascendentale è stata ormai completamente messa da parte, come appunto volevasi dimostrare. Nè il Croce, allo stringer dei conti, sa poi riconoscerle altro valore che non sia quello d'aver sollevata l'esigenza d'una esplicita distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza concettuale e, conseguentemente, d'una scienza filosofica diretta a studiare la prima. Che sarà anche molto, ma non ha più, certo, se non lontane e indirette relazioni con quel valore idealistico della dottrina per cui essa era stata tante volte, da Kant in poi, proclamata lace-

(1) *Ibid.*, p. 318-319.

ratrice del velo di Maya realistico e ponte dell'asino d'ogni filosofo principiante.

Una adesione più completa a quella dottrina e un uso più vivo della medesima sembra ritrovarsi, invece, in un altro degli indirizzi fondamentali della filosofia contemporanea, e precisamente nell'idealismo attuale. Dove, non pure i richiami a Kant e alla sua estetica sono frequenti, ma dove, inoltre, si è tentata di essa una organica riforma, riassorbendo il tempo nello spazio e qualificando ambedue come «attività spazializzatrice» dello spirito. Il quale, così, avrebbe entro tale attività l'origine del molteplice e come il «serbatoio del positivo», ossia la forma attraverso cui, uscendo da sè per poi ritornarvi, crea a se stesso gli individui, gli oggetti, i fatti singoli, il mondo empirico insomma. Tuttavia, chi osservi meglio si accorgerà ben presto che una simile dottrina, se pare a prima vista nient'altro che una felice riforma della estetica kantiana, non è poi, in sostanza, da essa meno lontana di quel che lo sia l'estetica del Croce. Tralasciamo pure le numerose critiche fatte dal Gentile non meno che dal Croce a punti vitalissimi della teoria kantiana, come l'accusa d'incoerenza e di contraddittorietà alla distinzione d'un senso interno e d'un senso esterno rispettivamente corrispondenti al tempo e allo spazio, o il netto rifiuto di riconoscere a quelle forme il valore sintetico e unificatore del molteplice sensibile che Kant aveva loro attribuito — (nell'idealismo attuale spazio-tempo sono analitici anzichè sintetici, e sono il molteplice da unificare anzichè l'unificazione avvenuta). Riman sempre vero che c'è, nel sistema attualistico, una pregiudiziale che impedisce *a priori* ogni adesione all'estetica kantiana la quale non sia più di un generico riconoscimento della sua importanza. E la pregiudiziale è questa: che da un punto di vista attualistico la conoscenza non è più concepibile alla maniera kantiana, come esplicantesi necessariamente nel doppio grado dell'intuizione e del concetto, implicantisi o presupponentisi a vicenda, sibbene come un'unica forma concettuale o, per dir meglio, autoconcettuale, entro cui tutti gli altri gradi o forme vengon riassorbiti in quanto momenti, per definizione, sempre provvisori e superabili. Che uso possa farsi, da tal punto di vista, della dottrina kantiana è, certo, molto difficile dire. Giacchè

uno dei significati più importanti di tale dottrina si era proprio, oltre al recidere le basi d'ogni concezione realistica dell'universo naturale, il costringere, per dir così, la conoscenza a passare attraverso le forme soggettive del tempo e dello spazio e, perciò, il concludere alla impossibilità per essa di attingere qualsiasi realtà che di quelle forme soggettive non fosse, in qualche modo, permeata: onde il Kant deduceva appunto la sua celebre tesi della fenomenicità delle nostre conoscenze, e il conseguente rifiuto di attribuir valore conoscitivo alle pure idee della ragione nel loro uso metafisico-teologico. Viceversa, nella estetica riformata del Gentile, se il primo punto regge, il secondo non regge più: se la soggettività del cosmo spazio-temporale sta in piedi, non sta più in piedi la impossibilità di conoscere qualsiasi realtà extrasoggettiva. Nel sistema attualistico la soggettività del tempo-spazio non è più impossibilità di conoscere qualsiasi oggetto senza passarlo attraverso le forme dell'intuizione spazio-temporale, anzi tutto il contrario. Chi ha un po' di consuetudine coll'idealismo attuale sa benissimo che tutte le applicazioni dell'estetica kantiana sono, entro quella dottrina, rivolte, non già a dimostrare la inconoscibilità di ciò che non entra nelle forme spazio-temporali, bensì a dimostrare, all'opposto, che ciò che si atteggia secondo quelle forme non è mai vera e propria conoscenza, anzi pseudoconoscenza, empiria, illusione. *Qui incipit numerare, incipit errare,* dice il Gentile: e lo spazio e il tempo sono precisamente le condizioni della molteplicità, le categorie del *numerare*. Onde, sia che critichi il vero e proprio atomismo naturalistico, sia che rifiuti la molteplicità degli spiriti singoli come frutto d'una indebita materializzazione, l'idealismo attuale muove sempre da un criterio gnoseologico opposto a quello che animava il kantismo, accettando per vera e concreta conoscenza tutto ciò che si muove fuori dagli schemi spazio-temporali e rifiutando, per contro, tutto ciò che da tali schemi risulta in qualche modo condizionato. E il capovolgimento è di tale importanza, da non permettere di porre fra la dottrina gentiliana del tempo-spazio e l'estetica trascendentale kantiana più che quel generico rapporto di derivazione storica per cui i concetti di un pensatore, specie se influente come Kant, agiscono immancabilmente su tutte le dottrine dei

filosofi posteriori solleciti di non rompere, ma anzi di rinsaldare, la tradizione degli studi.

Che resta, dunque, di una dottrina tanto magnificata, dal suo apparire in poi, come l'estetica trascendentale? Rifiutata apertamente dagli uni, mutilata dagli altri fino a stravolgerne in gran parte il significato, essa — la dottrina che doveva liquidare il naturalismo — è considerata dai maggiori filosofi idealisti quale avanzo di preoccupazioni naturalistiche che, sotto l'influsso del razionalismo scientifico dei secoli XVII e XVIII, condussero il Kant ad attribuire al cosmo fisico studiato dalle scienze, una importanza molto maggiore di quella che, idealisticamente parlando, non gli spetti.

2. — Parrebbe che assai più complicata dovesse riuscire la discussione intorno alla dottrina dell'analitica trascendentale da noi notata come importante per lo sviluppo idealistico subito dal pensiero kantiano (categorie). Parrebbe, diciamo, poichè, qualunque sia la sua special posizione rispetto al problema filosofico, non v'ha sistema idealistico, da Kant in poi, che non abbia dovuto travagliarsi intorno a una dottrina delle categorie, se è vero, come è parso a taluni, che la storia dell'idealismo moderno sia sopratutto storia del problema delle categorie. E infatti, sia ch'esse servano, nella loro dialettica di gradi idealmente avvicendantisi, a spiegare la parvenza di una natura altra dallo spirito, come il momento in cui lo spirito stesso si perde e s'oblia nel suo oggetto, sia che, più semplicemente, in esse si cerchi solo la spiegazione delle diverse forme di realtà o di vita presentateci dall'esperienza, le categorie finiscon sempre coll'essere, in qualche modo, la chiave di volta dell'edificio idealistico. Come, con ciò, non ritenere dimostrato che, dal Fichte allo Hegel e all'Hartmann, dallo Spaventa al Croce e al Gentile, il secolare travaglio di pensiero svoltosi intorno a tale problema testimonii, nella miglior forma possibile, la fecondità della dottrina kantiana? Se v'ha mai accordo in tal materia fra il dire e il fare, cioè fra la dottrina proclamata importante e su tutti i toni esaltata, e la dottrina effettivamente seguita e fatta propria da ciascun pensatore moderno, parrebbe che fosse precisamente il caso della dottrina delle categorie.

E, certo, per chi pensa che ad affermar legittimamente la propria adesione ad una dottrina basti discuterla o, anzi, rilevarne una, o più, generiche «esigenze», tale discorso starebbe benissimo in piedi. Sciaguratamente i ragionamenti troppo generici hanno il difetto di dimostrare sempre assai più di quel che si vorrebbe, inclusovi quello che non si vorrebbe dimostrare. Se dalla discussione intorno al problema delle categorie si potesse inferire il kantismo della filosofia moderna, a più forte ragione se ne potrebbe inferire l'aristotelismo, essendo stato il concetto della categoria in genere scoperto da Aristotele un bel pezzo prima di Kant. Con ciò non vogliamo correre all'estremo opposto e pretendere che, per seguire una determinata dottrina, sia d'obbligo accettarne come verità di vangelo fino ai più minuti particolari: una dottrina è, anzitutto, almeno lo spirito e l'indirizzo col quale si risolvono determinati problemi; spirito che, com'è ovvio, non può mai separarsi dalla natura delle soluzioni stesse fino al punto di diventarvi totalmente indifferente. Non basta, dunque, che dopo Kant si sia continuato a discutere il problema delle categorie: occorre anche che la soluzione di quel problema sia rimasta, per lo meno nei suoi termini generali e sia pur senza pregiudizio dei suoi ulteriori sviluppi, quella stessa che Kant indicò. Ora, qui appunto è la questione: può dirsi davvero che la dottrina delle categorie tracciata nell'analitica trascendentale kantiana sia stata, sempre colle restrizioni di cui sopra, definitivamente accettata dal pensiero idealistico moderno?

Chi ha una conoscenza, anche molto approssimativa, delle più importanti correnti idalistiche di pensiero svoltesi da Kant in poi, sa benissimo che la sorte della famosa dottrina kantiana delle categorie può in ogni punto paragonarsi alla sorte di quelle cose, bellissime in sè, ma spiacevoli ai sensi dell'uomo mondano e naturale, che, come la povertà, l'obbedienza e simili, ciascuno s'affretta a lodare purchè non tocchino a lui. Ben pochi sono i filosofi moderni che abbiano rifiutato il loro tributo d'omaggio alla analitica kantiana: ma quando poi si è trattato di venire al dunque, ossia al concreto esame della dottrina delle categorie ivi contenuta, son cominciati i guai. Non soltanto quelle benedette dodici categorie ripartite in quattro gruppi di tre

ciascuna nessuno ha mai voluto mandarle giù, ma persino coloro che pur tentavano, dal loro punto di vista, di riabilitarle riassorbendole, in tutto o in parte, nei loro sistemi non potevano dissimulare un'obbiezione contro di lei, tanto più pericolosa quanto più da vicino investiva, non questo o quel particolare, ma lo spirito stesso della dottrina kantiana. E l'obbiezione è ben nota: — Kant non ha «dedotto» come aveva promesso, le categorie dall'atto dell'autocoscienza, dall'*ich denke* dell'appercezione trascendentale: ma si è limitato ad elencarle senza nessun criterio ben definito. — Ciò che implicava, non già, come parve ai primi idealisti, un semplice ritocco, o, magari, una semplice sostituzione alla famosa tabella kantiana, d'una tabella più perfezionata, bensì, come l'idealismo andò scorgendo sempre più chiaramente via via che, da Hegel in poi, acquistava consistenza ed esperienza, l'abbandono deciso del concetto che a Kant era parso base fondamentale d'ogni dottrina delle categorie: del concetto, cioè, secondo il quale il valore conoscitivo delle categorie stesse risultava nullo se non venivano usate in quanto forme appercipienti della natura fenomenicamente ed empiricamente considerata attraverso il tempo e lo spazio. Come, dunque, potevano venir dedotte dall'autocoscienza e dall'io, categorie riferentisi alla natura, quali la sostanza, la causa, l'azione reciproca e simili? Logicamente l'idealismo moderno doveva esigere che, dopo la «rivoluzione copernicana», non si parlasse più di categorie della natura, sibbene di categorie dello spirito. Ed ecco l'analitica kantiana posta in soffitta, assieme all'estetica, sotto la comune accusa di naturalismo e di razionalismo scientistico. Nè vale il consolarsene osservando — come pur si è fatto talora — che in Kant accanto alle categorie della natura ci sono in germe le categorie dello spirito, e accanto alla sostanza e alla causa spuntano la ragion pura teoretica e la ragion pura pratica. Poichè — pur prescindendo da quanto diremo in seguito intorno all'altra dottrina kantiana sul primato della ragion pratica — è certo che della distinzione del teoretico dal pratico non può farsi in alcun modo special merito a Kant, e neanche nota caratteristica della dottrina kantiana, quando da Aristotile, anzi da Socrate e Platone in poi, tale distinzione era già patrimonio acquisito alla filosofia.

Non resta che concludere: — Nè nel suo criterio fondamentale, nè tanto meno nei suoi particolari, la dottrina kantiana delle categorie può legittimamente considerarsi elemento costitutivo dell'idealismo moderno.

3. — Non meno popolari nella filosofia e nella cultura moderna delle dottrine ora esaminate, sono certo le altre due dottrine kantiane, contro la vecchia teologia e sul primato della ragion pratica che dobbiamo ancor considerare. Nella prima delle quali l'immaginazione poetica, sempre atta — se è veramente tale — a cogliere e ridurre all'essenziale i motivi per cui una determinata concezione colpisce l'animo umano, ravvisava, anzi, il compendio di tutta la « rivoluzione copernicana » quando, accanto a Massimiliano Robespierre che decapitava il re, raffigurava un Emanuele Kant nell'atto di « decapitare Iddio ».

Quale dottrina più consentanea — sembra — all'indirizzo generale del pensiero moderno, di quella che, attraverso la dialettica kantiana, colpisce a morte quel concetto d'un Dio trascendente il cui fantasma aveva fastidiosamente aduggiato l'antica speculazione? E su che cosa mai la speculazione idealistica moderna potrà raccogliersi concorde, in una linea ininterrotta di svolgimento storico, se almeno intorno a questo punto fondamentale non v'ha intesa piena e completa? Eppure quale dottrina intorno alla quale la discordia oggi si agiti più violenta nello stesso campo idealistico? Siamo alle solite: finchè si rimane nell'astratto tutti son d'accordo che il concetto d'un Dio trascendente, non meno dei concetti correlativi d'un'« anima » e d'un « cosmo » nel senso metafisico della parola debba considerarsi definitivamente liquidato: — viceversa, quando si passa al concreto, e cioè a determinare, a ragion veduta, i modi e le forme di questa liquidazione, il divario fra le diverse soluzioni proposte dagl'idealisti diventa tanto che vi si tratta, niente meno, di accettare o di respingere la pretesa « decapitazione » kantiana. E, certo, il dissidio che oggi si agita in tal materia fra lo storicismo crociano e l'idealismo attuale gentiliano può parere, a prima vista, tenuissimo, anzi, una pura questione verbale, poichè, ove il primo, movendosi fedelmente sulle tracce

della dialettica kantiana, si rifiuta di annettere ormai alcun senso alle stesse parole di « anima » o di « Dio », e considera residuo di « filosofia teologizzante » ogni loro uso, sia pure in significato immanentistico, il secondo rimette in onore e le parole e i problemi ad esse connessi, ma soltanto per usarle come determinazioni dello spirito idealisticamente concepito, e parla di una « immortalità dell'anima » e di una « esistenza di Dio », ma col sottinteso ch'esse si debbano intendere soltanto come « immortalità dello spirito » ed esistenza del *Deus qui est in nobis*. Che differenza può mai esserci fra negare Dio ed accettare un dio identico coll'atto medesimo del nostro spirito, fra negare l'anima e risolverla senza residuo nel processo del pensiero? E non è, dunque, l'idealismo attuale gentiliano, tanto antiteologico ed antimetafisico quanto lo storicismo crociano?

La risposta a questa domanda la dà lo storicismo crociano stesso quando, incalzando nei suoi ultimi rifugi la filosofia « teologizzante », osserva che non basta aver detronizzato « il vecchio Dio » col suo riverito nome, se poi se ne mantengono sullo stomaco dei « tronconi » mal digeriti, ossia si ammettono sotto mano dei concetti che con quel concetto venerando serbano una relazione essenziale. Il dio immanente vuole le sue « vittime » non meno del Dio trascendente, ed è, come quello, da un punto di vista idealistico, esiziale alla proclamata autonomia assoluta dello spirito umano. Che più? lo spirito stesso, quando ci si ferma a considerarlo nella sua mistica unità con se medesimo, quale motto supremo di tutti gli « enigmi dell'universo » e formula preparata per tutti i problemi diventa, a sua volta, una realtà metafisica obbiettiva e trascendente il concreto processo dell'esperienza, della vita, della storia nella loro multilatere complessità: cosa che è, idealisticamente parlando, inammissibile. — E tutto andrebbe bene se l'idealismo attuale accettasse in pace queste critiche e si sforzasse con ogni sua possa di eliminare da sè ogni residuo di mal digerita « teologia ». Ma l'idealismo attuale, viceversa, recalcitra energicamente e, a sua volta, osserva che lo storicismo crociano, così, conclude, per sua propria confessione, alla liquidazione di ogni filosofia, non essendo possibile a niun patto filosofare senza porre in blocco innanzi al pensiero la realtà nella sua oggettiva consistenza: l'essere,

sia pur per tornare a risolverlo eternamente nel pensare; nè essendoci, in ultima analisi, altra differenza fra l'empirismo e la filosofia se non che, ove l'uno scorge molteplici oggetti e problemi separati, l'altra tutto raccoglie intorno al « *grand peut-être* » verso cui gli antichi metafisici appuntavano i loro sforzi, sia pur per darne una soluzione *toto caelo* diversa. Onde, non solo l'attualismo adopera come sue proprie categorie Dio, l'anima e il mondo, ma proclama continuamente la necessità di studiare l'antica metafisica e di rinfrescarne le nozioni, assumendole sia pur come un solo momento del proprio filosofare. Onde, ancora, la famosa contesa intorno alle « due logiche », aristotelica l'una ed hegeliana l'altra, che l'idealismo attuale pretende conservare insieme, con grande scandalo dello storicismo crociano. — Sì che, per concludere, finchè tale importante discussione fra i maggiori indirizzi dell'idealismo contemporaneo non sarà chiusa, non sembra possibile stabilire se e fino a qual punto la tesi centrale della dialettica kantiana debba considerarsi accolta e giustificata dal pensiero moderno. Tanto più che è facile constatare non trattarsi di crisi passeggera, ove si consideri che una « destra » e una « sinistra » nell'idealismo ci sono più o meno sempre state, e sempre nel preciso significato di un conflitto fra la tendenza a rimettere l'idealismo sulle vie della metafisica tradizionale platonico-aristotelica e la tendenza a piegarlo recisamente verso un empirismo assoluto.

4. — L'importanza della dottrina kantiana intorno al primato della ragion pratica non può sfuggire certo a chi vive in un'epoca in cui gli echi delle discussioni sollevate dal pragmatismo anglo-americano e dalla « filosofia dell'azione » francese, dalla *Werttheorie* tedesca e dal materialismo economico marxistico sono ancor ben lungi dallo spegnersi. Giacchè quei movimenti di pensiero, ai quali si potrebbero aggiungere seguitando, e il moralismo fichtiano, e il volontarismo di Schopenhauer, e l'empirio-criticismo, e il dogmatismo morale modernistico, e via dicendo, si riannodano tutti, più o meno esplicitamente, più o meno consapevolmente, alla famosa teoria kantiana, dalla quale desumono in ogni caso almeno l'originario motivo di una priorità, comunque intesa, dell'azione o della volontà sul pen-

siero. Nè qui sarebbe utile ricercare quanto precisamente della soluzione kantiana si ritrovi, volta a volta, nelle dottrine ora ricordate, potendo parer chiaro a sufficienza che almeno il suo criterio fondamentale vi si ritrova sempre. Che Kant munisse la sua formula del «primato» di restrizioni e precauzioni le quali non sempre saran conservate nei sistemi successivi, poco importa: suo e ben suo è il principio d'una, chiamiamola così, logica della pratica, capace di produrre in noi esperienze più intime e concrete della vera e propria conoscenza puramente teoretica. Tale è, appunto, la «novità» della distinzione del teoretico e del pratico kantiana, rispetto all'aristotelica: nè molto importa che nel modo particolare d'intendere quella maggior concretezza si oscilli da una pura e semplice affermazione della priorità dei «valori» sui «fatti» come nella *Wertheorie*, ad una grossolana materializzazione della prassi intesa in quanto «utilità» e «successo» come nel prammatismo. Domandiamo piuttosto: che cosa è rimasto, attraverso tanta molteplicità di sviluppi, del principio fondamentale stesso su cui la dottrina kantiana era sorta? Quale traccia hanno finito col lasciare di sè tante filosofie, in largo senso, prammatistiche, in un'epoca la quale pure aveva preso a suo simbolo il Faust, disgustato dell'arida scienza medievale e anelante con tutte le sue forze all'azione, alla gioia, alla vita?

La risposta la cercheremo, al solito, nell'idealismo contemporaneo. Il quale ha sviscerato, convien dirlo, assai acutamente l'equivoco che s'annidava al fondo della dottrina kantiana e, in genere, d'ogni forma di prammatismo. In sostanza, mettere in conflitto la ragione speculativa e la ragion pratica significa, secondo queste filosofie, mettere in conflitto due mondi diversi: il mondo della natura qual'è studiata dalle scienze fisico-matematiche, entro cui dominano la causalità e il meccanismo deterministico, e il mondo dello spirito, della legge morale, dell'azione, ove si afferma la libertà. Ove così non fosse; ove, cioè, teoria e pratica si concepissero nel modo tradizionale di attività distinte e complementari fra loro, che senso avrebbe affermare il «primato» dell'una o dell'altra? «La ragione speculativa, come si vede, non è altro che la filosofia dal punto di vista della *Critica della ragion pura*, la quale mira a dimostrare la possibi-

lità della matematica e della fisica, e non suppone altro mondo oltre quello che coteste scienze si propongono di conoscere: la natura. La ragion pratica, d'altra parte, è, in sostanza, la filosofia dal punto di vista dello spirito o della legge morale, la quale ci trae ad affermare la libertà, l'immortalità e Dio. Quale delle due filosofie deve prevalere? » (1). Il prammatismo di tutti i tempi, vorrebbe rispondere: la seconda, ma non vi riesce. E non vi riesce appunto perchè ha abbassato quella filosofia a puro postulato della pratica, non suscettibile d'alcun valore scientifico e d'alcuna dimostrazione razionale: se no perchè s'ostinerebbe a confinarla nel mondo della pratica e non vi riconoscerebbe, francamente, un punto di vista teoretico e scientifico? Lo stesso primato della pratica diventa, così, illusorio; ottenuto « non perchè la ragione, passando dall'uso teoretico al pratico, estenda le proprie cognizioni, e veda più in là che prima non vedesse; non perchè la ragion pratica abbia nulla da insegnare alla speculativa: bensì perchè la ragion pratica ribadisce la catena che tiene quella speculativa dentro i cancelli dell'esperienza, dove soltanto è legittimo il suo uso, secondo la *Critica della ragion pura* » (2). Sì che, insomma, mentre Kant, ponendo le basi d'ogni futuro prammatismo, crede di scoprire, nell'azione e nella volontà, i principî d'una logica superiore alla logica meramente speculativa, guarda con un occhio innanzi e con un occhio indietro: con un occhio innanzi perchè riconosce l'insufficienza del mondo grettamente naturalistico nel quale aveva confinato l'uso teoretico della ragione: con un occhio indietro perchè, ciò nonostante, non si sa risolvere a riconoscere il mondo della libertà e dello spirito intravvisto dalla ragion pratica come l'unico vero mondo concepibile dalla scienza e dalla filosofia, ma, anzi, persistendo a guardarlo dal punto di vista della pretesa ragione speculativa, lo svaluta attribuendogli un grado di certezza inferiore a quella dell'altro. Ed ecco la famosa teoria kantiana giudicata dagli stessi idealisti. *Sic transit gloria mundi!* Fra lo spiritualismo dei grandi sistemi classici e il razionalismo naturalistico del se-

(1) Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, ed. Laterza, Bari, 1920, p. 66-67.
(2) *Ibid.*

colo XVIII, Kant ha voluto tentare un compromesso assurdo. Non poteva riuscirvi: e ne fa fede la effimera fioritura delle filosofie prammatistiche pullulate numerose sul tronco del «primato» kantiano, per vivere *ce que vivent les roses — l'espace d'un matin.*

Nè si risponda che proprio nell'aver scorta la insufficienza del razionalismo naturalistico, epperò nell'aver cercato, al di là della astratta logica scientistica, una logica superiore, sta il merito del prammatismo kantiano e postkantiano. Giacchè tale merito non è, in fondo, come s'è visto, che la parziale e incompleta rettifica di un errore commesso inizialmente dal prammatismo medesimo. Il quale, in tanto può abbellirsi di quella scoperta, in quanto ha cominciato col concepire la ragione speculativa sulla falsariga di quell'intellettualismo scientistico che vorrebbe confutare: in quanto è partito, cioè, da un concetto falso e unilaterale della ragione, al quale, in fin dei conti, è rimasto sino all'ultimo fedele; nè, quindi, può avere alcun merito nella — parziale e incompleta — confutazione, di un errore da lui stesso perpetrato. Si può controbattere, è vero, che quell'errore era, durante i secoli XVIII e XIX così radicato in tutti che era già merito di Kant e dei successivi sistemi prammatisti l'essersene liberati, sia pure in parte. Ma se questa è buona osservazione storica, è pessima giustificazione ideale, giacchè il merito delle grandi filosofie non consiste nel subire passivamente i tempi, sibbene nel modificarli o, addirittura, nel precorrerli quando occorre. Nè poi si può dire liberarsi da un errore, l'aver sostituito ad esso un equivoco, le cui conseguenze vanno molto più in là di quel che può parere a prima vista. Se, infatti, il prammatismo oggi può dirsi, per opera dell'idealismo medesimo, liquidato, non altrettanto può dirsi di quel subdolo irrazionalismo che, sotto specie di antiintellettualismo, esso portava in seno. Il concetto falso e unilaterale della ragion teoretica da cui esso partiva è, pur oggi, ben vivo, anche in quei sistemi che, come l'idealismo attuale italiano, più si sforzano d'essere rispettosi dei valori filosofici tradizionali e con più energia criticano i vari lirismi irrazionalistici delle filosofie moderne. E la sua azione è visibilissima, proprio in quella idea delle «due logiche» oggi tanto discussa, che sarebbe poi sempre lo

sforzo di cercare, oltre la logica classica del concetto, non so qual logica «romantica» più fluida e concreta, inflettentesi lungo tutte le sinuosità della vita e della storia, dalla quale gl'idealisti moderni non hanno ancora saputo liberarsi, ma nella quale, anzi, essi ripongono concordi l'essenza della *philosophie nouvelle*.

III.

Osiamo credere che questi nostri schematici appunti sulle fondamentali dottrine kantiane — i quali, del resto, non vogliono già, come è ovvio, liquidare definitivamente ogni discussione sul kantismo, ma solo offrire qualche punto di vista da sviluppare a quanti, cattolici o no, si sentissero l'animo di riprendere in esame l'affermazione idealistica che saluta in Kant il creatore della filosofia moderna — non riusciranno del tutto nuovi neppure agli studiosi di filosofia più benevolmente disposti verso la rivoluzione copernicana del soggetto. Che fra le dottrine kantiane vi fossero dei punti morti quali, ad esempio, la teoria della cosa in sè, la famosa distinzione fra fenomeno e noumeno, il farraginoso meccanismo degli schemi dell'immaginazione trascendentale, o quell'altro strano concetto d'una critica del conoscere supposta possibile a prescindere dal valore del conoscere stesso, tutti lo sapevano. Non si tratta, in fondo, che di allungare la lista facendovi rientrare successivamente la teoria del tempo e dello spazio, la dottrina delle categorie, la critica della teologia e il primato della ragion pratica. Non è poco, certo: taglia e taglia, lo sfarzoso mantello delle tre *Critiche* rischia di diventare un berrettino. Ma che farci? La colpa non è nostra, sibbene degli stessi idealisti i quali, imbarcatisi sulla zattera della grande scoperta copernicana, non hanno saputo navigare altro che gettando poco a poco nelle onde tutti i pezzi più preziosi accettati in custodia dal pensatore di Königsberg.

Eppure — ci obietterà certo qualcuno — come non vedete che il vostro giudizio negativo sul kantismo è unilaterale e, quindi, falso? Mettiamo pure che delle dottrine da voi ricordate nemmeno una possa, oggi, considerarsi patrimonio acquisito alla filosofia moderna. E che, con ciò? Quelle dottrine,

false, se volete, hanno suscitato un lavoro di critica che le ha fatte correggere o, magari, superare e negare, e le ha sostituite con altre teorie vere. Il preteso falso aveva, dunque, in sè una «esigenza» di verità. E quelle teorie vanno, perciò, a buon diritto considerate elementi del pensiero moderno, allo stesso modo che il seme è elemento costitutivo della pianta che da esso si sviluppa, e il fanciullo di ieri rivive, in certo modo, nell'adulto di oggi. — Di buone intenzioni, si potrebbe rispondere, è lastricato l'inferno: e che altro sono le buone intenzioni se non «esigenze» di vero? E in quale traballante dottrina di filosofastro non si trovano, cercandole bene, «esigenze di vero»? D'altronde alcuni fra gli stessi idealisti moderni ben sanno la differenza che v'è fra una verità, sia pur involuta e incompleta, e un errore vero e proprio. Quando io trovo, ad esempio, nello *Jone* platonico che il rapsodo non è tale per alcuna speciale arte o scienza, sibbene per diretta ispirazione divina, io sono innanzi a una affermazione che, in modo incompleto e oscuro quanto si voglia, tocca già, innegabilmente, il punto essenziale della distinzione fra arte e scienza, fantasia e concetto. Non sarà ancora tutto il vero, ma è già vero. Tanto che quella medesima affermazione io ritrovo, *mutatis mutandis* nella vichiana teoria di un «senso» e di un «intelletto» dell'umanità, rappresentati rispettivamente dai poeti e dai filosofi, o nella dottrina crociana sulla liricità dell'arte. È il caso, precisamente, di una verità «involuta e incompleta» che s'è venuta via via sviluppando: è il caso del neonato che si è fatto fanciullo e poi adulto attraverso malattie e crisi dolorose sì, ma senza distruggere in alcun modo il principio fondamentale della sua personalità. Ma quando io trovo in Kant che il tempo e lo spazio son forme *a priori* indispensabili ad ogni conoscenza, e poi trovo nell'idealismo moderno che, viceversa, la vera conoscenza deve prescindere da ogni termine spazio-temporale: quando trovo in Kant che le categorie non hanno valore conoscitivo se non applicate all'esperienza naturalistica, e poi trovo nell'idealismo moderno che le categorie sono inapplicabili all'esperienza naturalistica; quando trovo in Kant la critica dei concetti di «anima» o di «Dio», e poi vedo l'idealismo moderno tornarmi tranquillamente a parlare, sia pur da un punto di vista tutto suo, e dell'anima e

di Dio; quando trovo in Kant la base d'ogni prammatismo, e poi sento gl'idealisti moderni tacciare il prammatismo di equivoco ingenuo e grossolano, come posso, in coscienza, ammettere di trovarmi innanzi ad «esigenze» di verità, od a verità ancora involute e incomplete, che poi avrebbero trovato nell'idealismo moderno il loro pieno svolgimento? Se assumo come vere le dottrine dell'idealismo moderno, la filosofia kantiana è un mucchio di rovine: se assumo come vera la filosofia kantiana le dottrine moderne diventano inammissibili. E poco importa richiamare la pura e semplice figliazione storica per cui le dottrine kantiane hanno attirato intorno a sè la discussione e hanno permesso, quindi, il nascere della filosofia idealistica. Infatti, nulla osta a che un errore, o una serie di errori, possa produrre intorno a sè un fervore di ricerche e discussioni quale, magari, la verità è impotente a generare. Un errore è sempre il frutto di suggestioni pratiche e sentimentali di vario genere: e le suggestioni di tal genere esercitano sempre più facilmente un fascino sulla gran massa degli uomini e degli studiosi stessi, di quel che non facciano le sottili esigenze della ricerca scientifica, accessibili soltanto al vigile animo dei pochi.

Alla domanda, dunque, colla quale iniziavamo la presente ricerca: «se la relazione fra Kant e l'idealismo contemporaneo segni davvero un organico processo evolutivo della dottrina kantiana successivamente maturatasi nella sempre più alta coscienza dei propri principî fondamentali, o non piuttosto un susseguirsi di sforzi diversi e contraddittori fra loro» possiamo ormai rispondere scegliendo apertamente la seconda alternativa. Nè alcuno potrà certo rimproverarci di non aver osservato il criterio propostoci come direttivo: lasciar giudicare, cioè, la filosofia kantiana e, in genere, i suoi rapporti ideali colla filosofia moderna, dall'idealismo stesso. La critica dell'estetica trascendentale o della «tabella» delle categorie, la lotta fra «destra» e «sinistra», fra attualismo e storicismo puro; l'abbandono deciso d'ogni «primato» della prassi sulla teoria sono punti ormai così noti dell'idealismo contemporaneo che non occorre davvero gran sforzo d'ingegno o gran sottigliezza di dottrina per controllare le nostre affermazioni in proposito.

Tuttavia — si insisterà ancora — voi, in fondo, non avete

esaminato del kantismo che dottrine, importanti quanto si vuole, ma sempre particolari. Ora, potrebbe darsi benissimo che una filosofia in genere e la kantiana in ispecie, fosse viva per un principio generale, magari malamente sviluppato nelle singole dottrine ad esso ispirantisi, ma non perciò meno fecondo, ed, anzi, suscettibile d'esser ripreso e svolto adeguatamente dalle filosofie successive. Voi vi siete persi a discutere l'estetica e le categorie, Dio e il primato della ragion pratica: avete dimenticato — nientemeno! — il principio stesso della soggettività, ossia la sintesi *a priori*, che s'agita dentro quei problemi: la vera scoperta « copernicana » che poi l'idealismo moderno ha fecondato, liberandola dalle scorie naturalistiche ond'era ancora oppressa in Kant. Ecco qui la vera e grande « novità » del kantismo! Ecco qui il nesso che collega nell'unità d'uno sviluppo ideale progressivo, Kant al pensiero contemporaneo! — E certo a questa obbiezione non si può più rispondere col metodo, seguito finora, di paragonare fra loro dottrine kantiane e dottrine idealistiche, ma bisognerebbe esaminare in se stesso il principio della soggettività trascendentale o della sintesi *a priori*, per stabilire se davvero esso possa considerarsi come una « novità » nel senso buono della parola, ossia come una effettiva scoperta scientifica realizzata dal kantismo. Trattare a fondo tale problema qui significherebbe superare di troppo i limiti già tracciati a questa ricerca: d'altronde non discuterlo affatto sarebbe gettare sulle cose fin qui dette l'ombra di un dubbio quanto mai pericoloso. Cercheremo dunque di accennarvi, almeno quanto basta per il nostro scopo, che non è già, come abbiamo or ora avvertito, di proporre delle soluzioni definitive, ma solo di offrire alcuni punti di vista a chi volesse riaprire, con noi, il « processo » della filosofia kantiana.

In che consiste, anzitutto, la « novità » della rivoluzione copernicana operata da Kant e proseguita, così pare, fino ai giorni nostri, dall'idealismo? È evidente: nel concetto che centro e principio primo d'ogni realtà sia il soggetto e non l'oggetto, l'io e non il mondo. Ora, è noto a tutti che, per avere l'esatto significato di tale affermazione secondo l'idealismo moderno, occorre guardarsi da un duplice errore. Bisogna, cioè, in primo luogo guardarsi dall'intendere quel « soggetto »

come soggetto empirico, persona od io particolare; e bisogna, in secondo luogo, guardarsi dall'intenderlo come soggetto diverso dal nostro attuale e concreto atto di pensiero, cioè come un Io, una Ragione, una Mente superiore all'umanità e alla storia. Poichè, nel primo caso si otterrebbe, sì, una radicale rivoluzione nel modo tradizionale di considerare la realtà, ma si urterebbe in pieno negli assurdi del solipsismo e dello scetticismo, e nel secondo caso si eviterebbe quell'inconveniente, ma si ritornerebbe alla vecchia metafisica platonico-aristotelica — la quale anch'essa poneva al centro dell'universo una Ragione trascendente la nostra — annullando senza rimedio la proclamata «novità» del kantismo. — Sì che, insomma, l'idealismo contemporaneo, mentre continua a ritenere d'aver introdotto, sulle orme del kantismo, la più grande innovazione che mai sia stata fatta nella filosofia, protesta, d'altra parte, di non esser venuto per «sciogliere» sibbene per «adempire la legge» e di voler mantenere, contro tutte le aberrazioni solipsistiche e illusionistiche, l'equilibrato realismo della metafisica classica. Così esso critica la «natura» delle scienze fisiche, ma protesta poi contro il relativismo empiristico elevato a filosofia, e vuole che le stelle e gli oceani e i continenti restino al loro posto senza assoggettarsi a nessuna originale riduzione o «deduzione»: critica il Dio della teologia, ma non è meno severo contro l'ateismo e vuole che la religione rimanga e che la stessa filosofia da Dio non possa prescindere: critica il chiuso concetto, giudizio e sillogismo della logica aristotelica, ma respinge decisamente ogni tentativo di sostituirvi l'intuizione, il senso e qualsiasi altra romantica forma di conoscenza pretesa più concreta.

Ora, se tale illuminato equilibrio è innegabilmente un titolo di lode per l'idealismo italiano moderno, esso segna proprio, a noi pare, la morte irrevocabile della gloriosa «scoperta» kantiana in quanto novità destinata a rivoluzionare tutta la filosofia. Che, infatti, il soggettivismo kantiano significhi soltanto concezione della realtà come prodotta da una Ragione trascendente la nostra ragione individuale è escluso, come abbiamo visto, sia per bocca degli idealisti stessi, e sia perchè una simile concezione altro non sarebbe che ritorno alla metafisica classica. Resta che si tratti, dunque, d'una ragione immanente in noi e nell'atto

del nostro pensiero: e qui appunto dovrebbe consistere la «novità» della scoperta kantiana, ripresa e fecondata dall'idealismo. Ma in filosofia, come in ogni altra cosa, è ovvio, non bastano le parole; ci vogliono i fatti: non basta enunciare una concezione, bisogna esser capaci di svolgerla. Porre a principio della realtà una ragione immanente, per poi continuare a pensare come se tale ragione fosse trascendente, partire da un soggettivismo assoluto per poi riprendere tutte le soluzioni del realismo tradizionale sarebbe, forse, annunziare una velleità, non certo svolgere una nuova concezione scientifica.

Per esser più precisi, ci spiegheremo con un esempio. Quando un soggettivista come Stirner arriva dritto dritto all'egoismo anarchico, noi possiamo certo confutarlo con mille ragioni alla mano: non possiamo però negare, nè la logica colla quale, partito da certe premesse, ne svolge le legittime conseguenze, nè la «novità» che una tal filosofia, se forse vera, implicherebbe rispetto a tutto il nostro modo di pensare e d'agire. «Io solo esisto e tutti gli altri sono apparenze»: potrà non essere vero e, anzi, non sarà vero senz'altro: se, tuttavia è vero, ne deriva che non solo la scienza, la filosofia, la religione cambiano completamente di significato, ma che anche tutti i nostri doveri familiari, politici, sociali, ecc. e tutti i valori ad essi corrispondenti vengono cambiati. Quando uno Schopenhauer mi interpreta «illusionisticamente» l'estetica trascendentale kantiana, come affermazione che il cosmo spazio-temporale altro non sia se non un prodotto del cervello, io posso recalcitrare e protestare: non posso onestamente mettere in dubbio che tale interpretazione, se vera, modifichi radicalmente tutte le nostre idee intorno al cosmo spazio-temporale. Quando un Bergson mi nega il valore conoscitivo del concetto e mi mette al posto di quello l'intuizione, io sono padrone di non credergli: ma non saprei negare che chi gli crede venga, con ciò, a sovvertire più o meno tutte le nostre nozioni filosofiche. Quando Marx, coll'amico Engels, vuole abolire l'autorità politica nella quale scopre l'ultimo avanzo della vecchia trascendenza e invita il proletariato a farsi «erede della filosofia classica tedesca» e cioè ad abbattere quella autorità, si scandalizzi chi vuole: io saluterò sempre in Marx il legittimo seguace della «rivoluzione copernicana»

e colui che ha elaborato, fino alle ultime conseguenze, la nozione dell'immanenza, dissolvendo, a suo modo, l'antica metafisica in un radicale storicismo ed ateismo. — In tutti costoro, insomma, io troverò magari errori; non troverò incoerenze rispetto al principio dal quale sono partiti ch'è appunto, in un modo o nell'altro, sempre il soggetto e l'immanenza, alfa ed omega d'una nuova filosofia i cui lineamenti sono ben visibili, e la cui novità — fatte le solite riserve del *nihil sub sole novi* — nessuno potrebbe contestare.

Ma, viceversa, quando l'idealismo moderno proclama di non riconoscere altra realtà fuor dell'atto del pensiero nostro, e poi si affretta a riammettere la realtà di tutti i soggetti singoli e, magari, di Dio; accetta l'estetica trascendentale, ma rifiutandone l'innegabile significato soggettivistico; svaluta il concetto della logica aristotelica, ma rifiuta di porre in sua vece una conoscenza non concettuale; si dichiara storicista con Marx, ma vuol conservare l'autorità politica e, in genere, tutti gli antichi valori, e respinge le estreme applicazioni ateistiche dell'immanentismo, noi potremo, certo, rendere omaggio al buon senso che gli ha permesso di evitare quei pericolosi errori, ma la famosa rivoluzione copernicana e la conseguente nuova concezione della realtà nessuno saprà più davvero dove sia andata a finire, almeno in quanto derivante dalla scoperta kantiana del soggetto. Il soggetto, infatti, si definisce precisamente in opposizione all'oggetto, e una concezione delle realtà come soggetto ha senso e «novità» solo in quanto si contrappone ad una concezione della realtà come oggetto: chè quando nel soggetto si vogliono conglobare a forza anche tutti gli attributi dell'oggetto, senso e «novità» debbono necessariamente sparire. Tale appunto l'assurdo del soggettivismo iniziato da Kant, che vuol essere soggettivismo ma senza esserlo, e vuol fondare il mondo su una soggettività «trascendentale» in cui non ha la forza di riconoscere addirittura la Ragione delle antiche metafisiche, ma in cui non vuol nemmeno riconoscere il capriccioso io «empirico» di certe filosofie moderne. Tentativo logicamente inammissibile, perchè fra due nozioni opposte non v'ha via di mezzo, e che si poteva reggere soltanto contaminando l'una coll'altra le due concezioni in conflitto per dar, volta a volta,

l'illusione della loro omogeneità. Onde l'irrequieto cangiare e il vertiginoso succedersi, da Kant ad Hegel e da Hegel ad oggi, dei sistemi idealistici, e la non mai sopita tenzone della « destra » e della « sinistra », oggi più di prima vive nei due indirizzi fondamentali dell'idealismo contemporaneo. Il quale, di veramente nuovo — e pur questo, vecchio quanto il mondo — dal soggettivismo kantiano non ha espresso che una « velleità », epperò d'odine morale e non scientifico: una sconfinata sete di libertà, una bramosia di vivere la vita in tutte le sue forme, al di là di ogni troppo chiusa norma e legge, che, anche ove ha saputo contenersi coi più severi freni dell'autocritica, non per questo si è estinta, ma s'agita e freme più che mai nei petti moderni.

***

Che resta, dunque, del colosso già dal nostro poeta raffigurato nell'atto di scacciare per sempre, dal suo freddo cielo inaccessibile, il Dio del cristianesimo? Noi non siamo spensierati iconoclasti: tuttavia ci par difficile che colui il quale abbia seguito fin qui il nostro ragionamento non sia per avvertire, in fondo all'animo, più d'un dubbio sulla famosa « rivoluzione » kantiana. Posta fra due secoli « l'un contro l'altro armati », nella promessa d'un rinnovamento radicale di tutti i concetti ai quali l'ùmanità aveva per secoli tenuto fede, la filosofia kantiana vede le sue dottrine fondamentali sempre più attenuarsi e svanire, man mano che la critica penetra più addentro in esse. Sorge colla pregiudiziale di inibire ogni metafisica, finchè essa non abbia compiuto in modo decisivo la critica delle nostre facoltà conoscitive, e l'idealismo, dopo di lei, dileggia quella equivoca prudenza e costruisce, da Fichte a Hegel e a Gentile, una grandiosa serie di metafisiche. Vuol ristringere al mondo fenomenico ogni conoscenza, e l'idealismo assoluto riconquista alla filosofia il diritto di spaziare per tutti i campi della realtà. Vuol soddisfare i più elevati bisogni metafisici dell'uomo col trasportarli in una zona esclusivamente pratico-morale, e la filosofia moderna scopre nel moralismo e nel prammatismo in genere delle posizioni insostenibili. Propone una serie di dottrine gnoseologiche

che dovranno costituire quindi innanzi la base d'ogni filosofia non sorda alle nuove esigenze critiche, e l'idealismo le lascia cadere una ad una nell'oblio, non rilevandone che qualche generica esigenza, o qualche indeterminata suggestione. Che importa se coloro stessi i quali, di questa progressiva dissoluzione del kantismo debbono essere considerati autori, non soltanto seguitano a ritenere Kant loro maestro, ma si rifiutano decisamente di prendere atto che le loro critiche, investendo alcune fra le fondamentali dottrine kantiane, vengono anche, di necessità, ad investire le conseguenze che, contro il cristianesimo, la teologia e la metafisica classica, da quelle dottrine il pensiero moderno trasse più d'una volta, presentandole come acquisto indiscutibile della scienza, su cui sarebbe stato ingenuo sollevar dubbi? Eppure il sole non risplende meno se qualcuno si prova a chiuder gli occhi. Argomento del kantismo contro la teologia si è che la nostra conoscenza non può attingere una realtà, come Dio, extrafenomenica, non rappresentabile dall'intuizione sensibile: quanti fra gli idealisti moderni farebbero proprio quell'argomento, posto che nessuno di loro crede più alla «fenomenicità» della conoscenza? Argomento kantiano contro la metafisica è che le pure idee della ragione non controllabili dall'esperienza scientifico-naturalistica non hanno alcun valore conoscitivo: quanti fra gli idealisti moderni ripeterebbero quell'affermazione, posto che ognuno di loro fonda la sua filosofia proprio su idee pure della ragione, e rifiuta come sfornito d'ogni valore conoscitivo proprio il «concetto» del *Verstand* kantiano?

Ripetiamolo: non siamo iconoclasti per principio, e non ci immaginiamo, quindi, di avere in queste poche pagine liquidato l'idealismo moderno, o ridotto Kant alle proporzioni d'un filosofastro sconclusionato. Poichè, per la prima parte, sappiamo benissimo che l'immanentismo e l'umanesimo di cui la filosofia moderna ha fatto segnacolo in vessillo, hanno radici ben più larghe del puro e semplice soggettivismo kantiano, come ad esempio l'idealismo metafisico e lo storicismo hegeliani, che esorbitano, di necessità, dai limiti di questa nostra indagine: la quale, perciò, non vuol essere, se mai, che una critica dei motivi umanistici ed immanentistici esprimibili

dal kantismo ridotto, secondo i criteri stessi dell'idealismo contemporaneo, alle sue fondamentali espressioni. E, per l'altra parte, andiamo volontieri incontro all'obbiezione che alcuno, certo, volontieri ci farebbe, d'essere acritici e di mancare di «senso storico». — Come! Kant, secondo voi, diventerebbe nient'altro che un pover'uomo, colla testa piena di filosofemi sbagliati? E la sua efficacia storica? E l'enorme azione che il suo pensiero ha esercitato fino ad oggi in tutti i campi della filosofia e della coltura? — Abbiamo già detto che l'efficacia storica d'una dottrina si può spiegare benissimo con ragioni indipendenti dalla sua intrinseca verità scientifica: aggiungiamo ora che, non soltanto in un ingegno vasto come fu, indubbiamente, quello di Kant, l'errore stesso è interessante, sia per la sua special natura, sia perchè si trae spesso dietro alcune particolari verità a proposito di questa o quella singola questione, che non bisogna mai disprezzare — ma che, altresì, nel caso di Kant, non mancano davvero ragioni storiche, psicologiche, pratiche per spiegare il successo della sua filosofia, anche supposta erronea nelle sue tesi fondamentali. Da un punto di vista culturale e storico-psicologico l'importanza di Kant è grandissima. Giacchè nell'orgia di empirismo, di sensismo, di intellettualismo astratto, di scientismo ingenuo nella quale il secolo XVIII stava per sboccare colla rivoluzione francese, l'umanità avrebbe finito collo smarrire chi sa per quanto tempo le migliori nozioni filosofiche elaborate dalla metafisica tradizionale, se un uomo come Kant non avesse, in certo qual modo, reagito, infliggendo nel cuore del naturalismo trionfante gli aculei d'una critica che doveva, prima o poi, finire col dissolverlo, battendolo colle sue proprie armi. Quanto mancasse dal punto di vista scientifico e filosofico ad una siffatta reazione, che s'illudeva di rendere impossibile l'empirismo naturalistico facendo a meno, al tempo stesso, della metafisica, abbiamo visto; tuttavia ad essa si deve, se nel rispetto della cultura europea, il filo della tradizione filosofica non è stato spezzato, se il secolo XIX è andato a scuola da Hegel anzichè da Condillac, e se il trionfo del positivismo è stato così effimero. Nè, d'altra parte, per un critico che guardi alla storia attraverso una prospettiva cristiana e cattolica, può restare senza interesse quel complesso

« stato d'animo » che la filosofia kantiana prepara e dal quale tutta la coltura moderna è, più o meno, impregnata: vogliam dire il Romanticismo. Il quale, nonostante l'imprecisione della parola e i vari significati di cui è suscettibile, resta sempre la più complessa concezione della vita che il mondo moderno abbia saputo contrapporre all'antico: una concezione che ha non soltanto filosofi, ma poeti ed « eroi »: che a Platone ed Aristotele mette a fronte Schelling ed Hegel, che al santo sostituisce il conquistatore e ai cieli cui l'uomo medioevale s'innalza sotto la scorta di San Tommaso e di Dante, contrappone l'operosa terra e la laboriosa città verso le quali esala l'ultimo respiro il Faust goethiano. Pericoloso nemico del cristianesimo perchè si studia di rapirgli il senso delle realtà spirituali, e perchè si fonda sulla deviazione d'un'esigenza, alle sue origini, indubbiamente sana e vera, il romanticismo, considerato come concezione filosofica, compie, *mutatis mutandis*, la stessa parabola del romanticismo fenomeno letterario. In letteratura il romanticismo comincia col rompere le troppo chiuse forme classiche, col rivendicare i diritti della libertà e della vita, col richiedere che tutti i modi dell'espressione e tutti gli aspetti del reale siano adoperati per raccogliere l'infinita potenza creatrice della poesia, senza esclusioni o limitazioni arbitrarie. Sembrerebbe che, partendo da questo principio, l'Europa dovesse ormai assistere ad una fioritura d'arte quale nemmeno l'Ellade nei suoi migliori tempi vide. E invece, ahimè, ben presto quella libertà diventa arbitrio e capriccio individuale: il sensibilismo, il decadentismo, il barocco e lo stravagante, il cerebrale freddo e il sensuale torbido inquinano poco a poco le fonti dell'ispirazione, con un processo degenerativo che tutte le letterature moderne conoscono. Qualcuno tenta di reagire richiamando in vigore le antiche forme e gettandosi in braccio al classicismo più estremo, ma sì! quelle forme erano il segno d'una disciplina interiore di cui l'abitudine si è ormai perduta; nè se ne può richiamare in vigore altro che l'astratta esteriorità. — Così, in filosofia, il romanticismo idealistico preparato dalla critica kantiana muove, contro l'arido naturalismo del secolo XVIII, da un'affermazione fondamentalmente giusta: esso scorge nello spirito umano uno slancio verso l'infinito che non può essere

contenuto nei cancelli dell'empirismo e del razionalismo scientistico; che non può, anzi, esser contenuto da nulla che sia finito e limitato. Senonchè, invece di cercare a questo slancio, come aveva fatto il cristianesimo, un termine e un oggetto adeguato, il romanticismo filosofico si ferma a quella constatazione e si appaga di teorizzare tale infinita rimozione d'ogni limite attraverso il mareggiare irrequieto dell'esperienza, della vita, della storia, nella *mors inmortalis* di tutte le cose; oltre le chiuse forme della logica aristotelica nelle quali aveva elaborato il proprio pensiero la metafisica classica. Naturalmente anche qui, ben presto, la libertà sconfinata diventa arbitrio e capriccio: le severe costruzioni d'un Kant o d'un Hegel esprimono da sè i « romanticismi » logici del solipsismo stirneriano o del superumanesimo nietzschiano: l'anima di Schelling e di Schopenhauer rinasce attraverso l'intuizionismo d'un Bergson e il prammatismo d'un William James: l'irrazionalismo e il volontarismo si sfrenano in tutte le forme possibili: v'ha, insomma, un « decadentismo » filosofico non meno interessante del decadentismo letterario. L'idealismo italiano tenta, è vero, di reagire, criticando spietatamente tutti quei tipi di filosofie degeneri, rimettendo in onore i concetti filosofici tradizionali, reinterpretando Kant ed Hegel nel senso migliore e cercando di riassorbire in sè la metafisica platonico-aristotelica. Vano sforzo! Quei concetti erano connessi a tutta una visione della realtà senza riprender la quale è inutile sperare ch'essi abbiano lunga vita. Nonostante le critiche, l'irrazionalismo romantico è, ancor oggi, nella nostra cultura, fiorente, e ne fan fede le stesse costruzioni teoriche dei più giovani discepoli dell'idealismo, ove moralismo e misticismo, per non dir altro, sono ben lungi dall'esser debellati.

Tanto basta, e n'avanza, per ciò che riguarda l'importanza storica di Kant: la quale, del resto, nessuno pensa a porre in dubbio. Giacchè s'illudono, e gravemente, gli odierni avversari del cristianesimo, se credono d'esser ancora ai beati tempi in cui qualcuno confutava Hegel vantandosi di non averlo mai letto. La filosofia cristiana non ha bisogno di ricorrere a questi meschini espedienti: essa è abbastanza forte per poter guardare in faccia i suoi avversari e abbastanza generosa per non disconoscere, anche nell'errore, i loro personali meriti — (non ci

vuol forse ingegno per dare all'errore l'apparenza della verità?). Nè noi cattolici siamo quelle anime grossolane e insensibili che a molti farebbe comodo fossimo. Sappiamo le tragedie interiori che si nascondono dietro la serenità apparente di certi pensatori, e ascoltiamo la voce di chi dubita e di chi nega come il gemito di un'ansia sotto cui la nostra umanità stessa piega sofferente. Sì, Kant è grande; di una grandezza barbarica e pagana. Rendiamogli omaggio: ma non pieghiamo la fronte innanzi a lui, nè seppelliamo sotto la sabbia della sua critica il pozzo di quell'acqua viva che fu aperto, venti secoli fa, alla sete della Samaritana, perchè gli uomini non tornassero più a brancolare, insaziati, verso le sorgenti della terra.

LUDOVICO DE SIMONE
Libero docente di filosofia teoretica nella R. Università di Napoli.

L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA DI KANT NELLE TRE CRITICHE

L'indagine sull'unità del pensiero kantiano nelle tre Critiche deve, per essere ricerca filosofica, prescindere dai rapporti puramente formali ed esterni. Chi si fermasse a considerare soltanto le corrispondenze di parti, di divisioni e suddivisioni delle tre maggiori opere del filosofo, chi dal sistema unico di trattazione e di aggruppamenti conchiudesse allo svolgimento unitario del pensiero, sarebbe assai lontano dal cogliere il vero ed intimo sviluppo del pensiero stesso, resterebbe all'esterno: le impalcature non sono quelle che costituiscono l'opera. Anzi bisogna subito notare che se talvolta gli ordinamenti esteriori possono riuscire guida efficace per penetrare l'interna vita di qualche opera, in Kant invece le simmetrie, le corrispondenze, i paralleli riescono, dove ubbidiscono soltanto a mere esigenze della rigida architettonica adottata, di notevole ingombro, ed, anzichè agevolare, rendono più arduo e ritardano il raggiungimento del nucleo centrale del pensiero animatore.

Escluso dunque l'esame delle corrispondenze estrinseche, esiste e quale è il filo conduttore che circoli attraverso le tre Critiche? e questo pensiero si mantiene sempre fondamentalmente costante, ovvero presenta delle variazioni o addirittura delle deviazioni? Ecco la ricerca.

L'anima del kantismo — per esprimerci con una parola che oggi ha buona fortuna — è nella *sintesi a priori*. Le posizioni e le conclusioni delle tre Critiche sono dominate da essa.

Nel campo della conoscenza, sia sensitiva che intellettiva, urgeva a Kant la ricerca dell'elemento necessario ed universale, senza del quale non è possibile costruire nessuna teoria della conoscenza: anche quando, nella storia del pensiero, è sembrato di poter prescindere da tale inchiesta, si è finito per ricadere come fatalmente in essa. Il vecchio Aristotele aveva disegnato tutto il processo conoscitivo per cui dal senso si arriva

all'intelletto, in modo che, pur essendo l'intelletto a conferire l'elemento necessario ed universale alla conoscenza, esso elemento è però dato dall'intelletto in quanto lavori sul concreto della realtà presentato dai sensi. Negato dal filosofo tedesco che nell'esperienza sensibile possa essere un qualsiasi punto di partenza per la formazione dell'elemento necessario e universale della conoscenza, egli tentò di ricavare l'universalità *a priori*. Ed allora, capovolgendo il concetto di spazio e di tempo per cui essi aderiscono concretamente all'esperienza sensibile, perchè le cose ci si presentano estese nello spazio e succedentisi nel tempo, Kant ritenne sì che senza spazio e tempo l'esperienza sensibile non può aversi; ma trasferì l'uno e l'altro come pure forme nel soggetto, precedenti l'esperienza.

Ma a costituire la conoscenza ciò non basta, perchè essa fluisce da due sorgenti: la recettività delle impressioni, la spontaneità dei concetti. Ora, dato che la sensibilità e l'intelletto vanno sempre uniti, per modo che concetti senza materia sono vuoti e intuizioni senza concetti sono cieche, come le forme della sensibilità sono *a priori*, così *a priori* sono quelle dell'intelletto, cioè le categorie. E quindi sussumendo l'intuizione nelle forme *a priori* dello spazio e del tempo sotto i concetti nelle forme *a priori* delle categorie, mediante lo schema trascendentale del tempo, si ha la conoscenza.

Se qui si facesse la critica dell'*a priori* si potrebbe subito domandare a Kant se, riposte le forme nell'unica attività del soggetto pensante, non fosse il caso di giustificare la genesi dell'*a priori*, anzichè presentarlo come esigenza funzionale misteriosa e ingiustificabile. Ma qui non si tratta di critica delle critiche: si studia invece di cogliere i nessi. E, procedendo per questa via, bisogna subito aggiungere che la ragione ha anche essa le sue forme immanenti ed unificatrici, in corrispondenza con ciò che sono lo spazio ed il tempo per l'esperienza sensibile e le categorie per l'esperienza intellettuale.

Le idee della ragione — idea psicologica, idea cosmologica e idea teologica — sono dunque anch'esse espressione della sintesi *a priori*. Anzi qui per il filosofo la forma, se fosse possibile, è anche più pura; perchè mentre le categorie possono applicarsi all'esperienza, pur non potendo superarla, le idee ten-

dono verso l'unità razionale dei fenomeni mediante l'estensione della sintesi fino all'incondizionato, ma di esse nessuna applicazione all'esperienza è possibile. Hanno esse idee ufficio regolativo, mai costitutivo, sono canone per l'intelletto e rappresentano la possibilità di un passaggio dal mondo della natura al mondo morale. E basti per ora di queste forme immanenti della ragione.

Passando alla seconda Critica, troviamo che il fondamento necessario ed universale della morale è riposto anch'esso in una forma pura, data *a priori*. Anche qui Kant non potendo per il suo soggettivismo trarre l'origine dell'obbligatorietà dall'idea di fine e da quella di bene, si trovò costretto a fondare la genesi del dovere sopra una esigenza soggettiva della ragione; anche questa esigenza, come quella nel campo teoretico, non dimostrata, ma assunta senz'altro come un dato. La primitività della nozione del dovere è così un'altra espressione della sintesi *a priori*: il fatto dell'azione morale è dato dall'esperienza, ma di per sè non conta; ciò che vale è la forma del dovere che è ad esso aggiunta come esigenza *a priori* della ragion pratica. È vero che qui, a sussidio della moralità, troviamo i tre grandi postulati; ma l'ammissione e la funzione di essi non innova nè contrasta, come vedremo fra breve, i risultati e le conclusioni della ragione teoretica.

La Critica del giudizio rappresenta un'ulteriore e definitiva affermazione della sintesi *a priori*. Kant era tratto a scrivere la terza Critica sia dal principio che egli si era posto della necessità che la divisione sintetica *a priori* dovesse essere assolutamente una tricotomia, perchè importa il riferimento alla condizione, al condizionato ed al concetto che nasce dall'unione della condizione con il condizionato; sia per la considerazione della tendenza che è in noi ad unificare la natura. E poichè l'idea dell'unificazione non può per Kant essere tratta dall'esperienza essendo anteriore ad essa, nè può ricavarsi analiticamente dall'intelletto in cui non è contenuta, deve essere un giudizio sintetico *a priori*. Siamo così in presenza di una finalità formale, la quale permettendoci di considerare la natura come finale, produce soggettivamente, sotto certe determinate condizioni, il bello; oggettivamente costituisce i fini di natura, che restano

però sempre fini in idea. Con il quale passaggio il filosofo trovava pure il modo di risolvere il problema per lui arduo (e che, per verità, resta poco chiarito) della connessione dell'estetica con la teleologia.

Con la terza Critica l'abbozzo dello svolgimento della sintesi *a priori* può dirsi terminato. E dobbiamo ripetere che esso è il vero nucleo della filosofia kantiana, e permette di concludere con sicurezza per l'unità del pensiero del filosofo nelle tre Critiche. Per Kant il punto di partenza della sintesi *a priori* è, come già abbiamo notato, dato, non dimostrato: il problema è nel ricercare come da questa prima conoscenza *a priori*, che ci è data, si possa derivare anche la possibilità di tutte le altre. « Come è possibile la sintesi *a priori*? » ecco la questione che domina ed unifica tutte tre le Critiche. E bisogna convenire, da quanto si è detto, che essa, pur nelle differenti manifestazioni e nei diversi svolgimenti, resta sempre unico, costante ed identico oggetto della ricerca.

***

Ma se l'unità del pensiero nelle tre Critiche appare intimamente raggiunta ed affermata dalle riflessioni che si sono fatte, non sembra però che ci si possa dispensare da alcuni rilievi su certe determinazioni del pensiero kantiano, che potrebbero al primo presentarsi far supporre una qualche contradizione fra le tre Critiche o il superamento di qualcuno di quei punti che sono essenziali al sistema del filosofo.

Innanzi tutto va ricordato che Kant pose nettamente il mondo dei fenomeni come unico in cui la nostra attività spirituale, nelle varie manifestazioni, possa esercitarsi. Siamo legati al fenomeno, nulla ci è concesso di là da esso: ed ogni volta che al nostro intelletto pare di aver scoverto un mondo nuovo, ovvero sembra di poter fare delle sue stesse norme un uso che vada oltre quello meramente regolativo, esso intelletto è vittima d'un'illusione, si finge come realtà ciò che non è che apparenza. Però dietro il mondo fenomenico v'è costantemente un mondo noumenico, del quale peraltro nessuna conoscenza ci

è data. La teoria della *cosa in sè* è una delle principali del kantismo, ed è anche una delle meno perspicue, che di conseguenza più di altre ha suscitato discussioni e varietà di interpretazioni. È indubitabile, in ogni modo, che per Kant il noumeno è un concetto negativo, o meglio un concetto-limite, il quale non ha che un uso-limite, ed è diretto a contenere le pretese della sensibilità.

Se però fra il noumeno e il fenomeno non c'è comunicazione possibile, perchè a noi manca quell'intelletto intuitivo che sarebbe necessario per la penetrazione, se i due mondi restano chiusi l'uno all'altro (diciamo mondi per quanto l'espressione non sia a Kant gradita), vi è tuttavia qualche punto in cui pare che si verifichi un accostamento e un ponte venga gettato. Intendiamo particolarmente riferirci ai grandi postulati della moralità, e all'idea finalistica che è nella critica teleologica. Ma ha effettivamente Kant in tali punti superato il dualismo che s'afferma netto nella Critica della ragione teoretica? Riteniamo assolutamente di no.

Non si può negare che chi, dopo essere uscito dalla faticosa meditazione della Critica della ragion pura — fatica aggravata da particolari difficoltà del linguaggio e dalla costruzione più che altrove tortuosa del periodo — si pone a studiare la seconda critica, ha l'impressione che il respiro si allarghi e gli orizzonti si aprano. A volte la naturale aridità del filosofo tedesco è vinta da un'onda di calore che passa in quelle pagine. E chi vede cadere sotto i colpi demolitori tutte le pretese degli edonisti e degli utilitaristi antichi e nuovi può essere tratto ad un sentimento di ammirazione. Ma darebbe prova di ingenua superficialità chi, giunto ai tre grandi postulati che Kant pone a sostegno della moralità, credesse ristorate definitivamente l'idea della libertà, dell'immortalità e di Dio, e ritenesse riedificato l'edifizio che la critica della ragion pura aveva dichiarato di demolire proclamando interdetta qualsiasi possibilità di dimostrazione di quelle idee, ed annunziando anzi di avere svelato i raziocini sofistici su cui si fondano la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali che a quelle dimostrazioni si applicano.

Invece Kant nella ragion pratica nè ha superato il dualismo della ragion pura, nè ha riedificato niente di quel che nella prima

Critica aveva creduto di distruggere. Innanzi tutto sarà bene notare che per Kant la legge morale ha un valore assoluto ed originario, in vista del quale essa non ha bisogno di trarre, e non trae, la sua forza obbligante dai postulati. I postulati sono un'esigenza soggettiva della ragion pratica: così come le tre idee trascendentali — psicologica, cosmologica, teologica — erano un'esigenza della ragione teoretica, un'esigenza forte così che mentre esse non conducevano a conoscenza di sorta, ma generavano soltanto una mera apparenza, quest'apparenza era dichiarata irresistibile. E se l'uso delle idee trascendentali nel campo teoretico è soltanto regolativo, mentre nel campo pratico è detto costitutivo, nel senso che le idee diventano praticamente proficue, il costitutivo non importa mai che le idee stesse diventino conoscibili: il filosofo ha cura di avvertire ripetutamente che i postulati non riposano sopra una certezza teorica, ma soltanto trovano la base in un'esigenza, un bisogno della moralità; esigenza e bisogno di natura del tutto soggettiva. Ed allora bisogna concludere che la ragion pratica non rinnega la critica della ragion pura; il dualismo fra noumeno e fenomeno permane, il ponte propriamente non c'è: le idee, i noumeni, i postulati restano, inconoscibili ed impenetrabili come sono, un'esigenza-limite.

Alle stesse conclusioni si giunge considerando la natura della finalità presentata nella critica teleologica: essa non contradice al sistema della ragion pura. Kant si era espresso già nella prima Critica con molta deferenza per l'argomento finalistico, a proposito di quella dimostrazione dell'esistenza di Dio poggiata appunto su tale argomento, pur avendo contestata qualunque ammissibilità della prova stessa. Ora nella teleologia il filosofo accentua l'osservazione che noi, riconoscendo alcuni prodotti concepibili secondo il concetto di causa finale, siamo tratti a concepire irresistibilmente tutta la natura come un sistema di fini: ed egli riconosce che noi siamo spinti da un'invincibile esigenza soggettiva ad ammettere come principio dei fini di natura un essere intelligente. Però, fatti questi riconoscimenti, Kant tronca subito le ali alla ragione che vorrebbe conquistare una visione dell'Assoluto, ed avverte che si tratta soltanto di fini in idea, di autore del mondo in idea; si tratta cioè di possi-

bilità noumeniche, di un'esigenza-limite: ed aggiunge che è una esigenza meramente soggettiva, che in nessun modo può essere determinata in teoria. La finalità della natura ed il concetto dell'autore di essa restano per il filosofo misteri assolutamente impenetrabili per la conoscenza umana. Così, anche per l'argomento teleologico, l'unità delle Critiche non è scossa.

Se dunque la ricerca della sintesi *a priori* è, come varia determinazione di un unico pensiero, il nucleo ed il problema fondamentale delle Critiche, se in esso e per esso problema ogni svolgimento è ridotto ad unità, se da tale posizione scaturisce tutto quello che è il tessuto della filosofia kantiana nella ricerca delle forme, nell'esaltazione del soggetto, nella collocazione dei limiti insuperabili della ragione chiusa nel campo dell'esperienza sensibile, di là dal quale ogni conoscenza è ad essa interdetta; se tutto questo è lo svolgimento del pensiero del filosofo nelle tre Critiche, bisogna convenire che esso è raccolto in una intima e profonda unità. E se, collocato di là dal fenomeno il noumeno come un'esigenza limite o, diciamo pure, un residuo ineliminabile, ogni volta che una compenetrazione fra i due mondi sembra profilarsi ed il residuo sembra risolversi nella conoscenza, il filosofo riafferma le posizioni del sistema e rafforza quelle barriere che per un momento sembrava fossero per superarsi, bisogna ancora convenire che quell'unità è difesa e confermata contro ogni deviazione o equivoco d'interpretazione.

Perciò riconosciamo ad Emanuele Kant lo svolgimento pienamente unitario del suo pensiero nelle tre opere fondamentali della sua filosofia: e riconosciamo che ciò costituisce per la storia e per la critica un vantaggio, sia per utilizzare quella parte di vero che dall'approfondito studio del fenomeno può trarsi dal kantismo, sia sopratutto per combattere da avversari leali quelli che sono della filosofia di Kant i principi negatori e distruttori di quel meraviglioso processo della realtà, che l'uomo conquista, nelle vie della storia, con il mezzo divino del pensiero indagatore.

Fr. EMILIO CHIOCCHETTI, francescano

LA CRITICA DELLA « RAGION PURA » NELLA FILOSOFIA DEL GALLUPPI E DEL ROSMINI
(*Note*)

È nota una dichiarazione che fa Kant nei *Prolegomeni:* « L'idealismo — dice egli in sostanza — consiste nell'affermare che non vi sono altri esseri all'infuori di quelli che pensano, che tutte le altre cose che crediamo di percepire nelle intuizioni non sarebbero che rappresentazioni negli esseri pensanti, alle quali non corrisponderebbe nessun oggetto distinto da essi. — Io dico al contrario che ci sono date delle cose come esteriori a noi e afferrabili dai nostri sensi, ma che non sappiamo ciò che esse sono in se stesse, che noi non conosciamo che i fenomeni, cioè a dire le rappresentazioni che esse producono in noi quando affettano i nostri sensi. Io confesso dunque che fuori di noi ci sono dei corpi, cioè delle cose che, sebbene ci siano affatto sconosciute quanto a ciò che esse possano essere in se stesse, ci sono tuttavia note attraverso le rappresentazioni che ci procura la loro azione nella nostra sensibilità » (1). Niente, dunque, idealismo assoluto come voleva Fichte, ma realismo. « Non si oltrepassa, in Kant, la sfera del principio realistico: la realtà percepita per virtù della nostra funzione conoscitiva, è la parvenza in noi della realtà in sè, cioè il fenomeno del noumeno », ha detto bene il Pastore (2). Nonostante queste esplicite dichiarazioni di Kant, la sua filosofia venne interpretata e sviluppata sempre più nella direzione della speculazione idealistica e Kant fu considerato, è ancora da molti considerato, come il padre dell'idealismo trascendentale assoluto di Fichte e di Hegel. La distinzione kantiana di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, di verità e di mente non venne tenuta, e si dette quindi di frego a ogni forma di dualismo metafisico. Sono cose note. Si voleva

(1) Paragrafo 13, *Anmerkung II.*
(2) *Il solipsismo*, Bocca, p. 23.

superare il soggettivismo implicito nella posizione kantiana e lo scetticismo che ne risultava col concentrare tutto il reale nella forma, col dichiarare che *tutto* è soggetto e, quindi, *tutto* oggetto: Soggetto-Oggetto sempre raggiunto dal pensiero, perchè non è in sè, nel suo fondo, altro che il pensiero stesso nel suo divenire: Fichte, Hegel. Bene ha descritto il Gentile, dal punto di vista suo, la crisi del soggettivismo kantiano: «Il soggettivismo di Kant ha di contro a sè un oggetto, che limita la conoscenza e le sfugge in perpetuo; gettando su di essa, se non la tenebra fitta del fenomenismo del Berkeley, la penombra del dubbio che è pure scettico. Il soggettivismo del Fichte supera quel limite e s'impadronisce dell'essere, poichè il suo soggetto produce e crea tutto l'essere. Il suo non è un soggettivismo a cui si possa rimproverare una diminuzione o l'annientamento dell'oggetto, senza cadere nel circolo vizioso di presupporre un'oggettività differente da quella che è posta nella sua intuizione filosofica. Se la realtà è soggettiva, è chiaro che ad essa non si potrà, nè si dovrà pervenire che per un processo soggettivo: e tutti gli scrupoli dell'oggettivista non potranno aver valore finchè non si dimostri che la realtà non è soggettiva: ossia che lo spirito mediante il processo creativo dell'oggetto suo non può giungere veramente alla posizione di quell'oggetto che sta innanzi alla coscienza e la filosofia deve spiegarci» (1). Si potrebbe osservare che una dottrina siffatta non è kantismo nè crisi del kantismo, ma uno sviluppo dei soli elementi soggettivistici di Kant, colla messa da parte — dico messa da parte e non superamento — dell'elemento oggettivo — il noumeno, — non meno kantiano, a mio modo di vedere, di quelli: non abbiamo, dunque, più Kant, il Kant storico, il Criticismo di Kant, ma un sistema affatto nuovo. Kant, come si sa, vuole fondare l'esperienza, quanto al suo contenuto, per mezzo di qualche cosa di diverso e di opposto all'Io: la *Critica* kantiana è, quindi, sotto questo rispetto, opposta alla *Dottrina della scienza* perchè in Kant la attività conoscente è la fonte soggettiva delle parvenze, non come in Fichte, il fondamento attivo delle cose, per dirla con Schopenhauer.

---

(1) *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. I (*I Platonici*) p. 5. Messina, Principato, 1917.

È, del resto, il Kant prefichtiano quello che quasi universalmente è stato criticato, seguito e osteggiato, nella filosofia italiana di tutti gli indirizzi, eccettuato il neohegeliano, ed è soprattutto di questo che dobbiamo ricercare l'influsso su parte della nostra filosofia. Nella quale ricerca, per ragioni di spazio, dovrò limitarmi a tratteggiare, con pure note, l'atteggiamento quasi solo del Galluppi e del Rosmini.

Già nel 1797 Kant comincia timidamente a farsi noto in Italia, se un certo Giuseppe Vairo Rosa vuole tradurlo e diffonderlo (1). Forse accenna all'entrare del criticismo nel 1880 in Italia anche il canonico Vincenzo Buzzetti alludendo ad alcuni filosofi pei quali il principio di contraddizione e simili (giudizi analitici) sono mere tautologie senza efficacia (2). Ma sono dei semplici accenni di nessun valore nè filosofico nè storico e che contrastano stridentemente col gran parlare e gran studiare che allora si faceva di Kant in Germania.

Il primo ad assumere un atteggiamento degno di nota di fronte al criticismo è, in Italia, il P. Francesco Soave, che scrive un lavoro di esposizione e di critica delle fondamentali dottrine kantiane (3). Quale sia questo atteggiamento si desume dalle prime battute della Prefazione, dove scrive: «Una filosofia, siccome è quella di Kant, tendente a distruggere tutte le idee e le massime più fermamente stabilite così nelle pratiche scienze come nelle specolative, parvemi che non s'avesse a lasciare senza un accurato esame». Dall'introduzione sappiamo attraverso quali esposizioni e traduzioni il pensiero kantiano si faceva strada a poco a poco nella Penisola: «Nel tempo ch'ella (la filosofia critica) menava tanto rumore in Germania, era tuttavia in Francia e in Italia quasi affatto ignorata quando nel 1801 Carlo Villers intraprese di farla conoscere alla Francia con un'opera intitolata: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie trascendentale* e per questo mezzo anche in Italia ora s'è divolgata».,In nota ci fa sapere:

(1) Vedere Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*. Napoli, edizioni della *Critica*, 1903, pag. 315, nel testo e in nota.

(2) Masnovo, *Il neo-tomismo in Italia*. Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1923, p. 67.

(3) *La filosofia di Kant esposta ed esaminata da Francesco Soave*. Modena, 1803.

« Una traduzione latina delle opere di Kant attinente alla filosofia trascendentale era uscita già in Lipsia fin dagli anni 1795-97 e qualche esemplare era pur giunto in Italia ». Si allude alla traduzione latina di F. G. Born.

All'articolo V (e ultimo) del suo lavoro il P. Soave contrappone alla filosofia kantiana la « filosofia sperimentale » da lui seguita e che non era altro che il sensismo diffuso allora in tutta l'Italia: « La filosofia trascendentale di Kant si appoggia al supposto che tutto il mondo sensibile sia un'illusione, che tutte le rappresentazioni che abbiamo degli oggetti sian puri fenomeni, pure apparenze, che tutti i concetti che ne formiamo sian pura opera del nostro intelletto.

La filosofia sperimentale al contrario sostiene che il mondo sensibile è una vera realtà, che gli oggetti di cui abbiamo le rappresentazioni entro di noi, esistono fuori di noi realmente, e che tutti i concetti che ne formiamo hanno origine dalle impressioni che realmente da essi riceviamo, non dalle forme della sensibilità pura o dell'intelletto puro, gratuitamente immaginate da Kant ». Perchè la filosofia trascendentale sia falsa e perchè la « sperimentale » sia vera, il P. Soave ci dice alla fine dell'articolo, dopo una sommaria esposizione della sua filosofia: « Conchiudiamo pertanto che i corpi esistono veramente; che la loro esistenza è conosciuta da noi con certezza; che dalle loro impressioni sui nostri organi o esterni o interni hanno origine tutte le nostre sensazioni e percezioni, tutte le nostre idee e nozioni; che per conseguenza la filosofia sperimentale è appoggiata a fondamenti solidi e reali; ch'ella sola è la vera filosofia, e che la filosofia trascendentale di Kant non può aver luogo che nella regione dei sogni e delle chimere ». Il P. Soave, come tutti gli empiristi puri che rigettano o comunque criticano la filosofia di Kant, si trovano in una posizione superata dal kantismo e, quindi, non lo possono raggiungere affatto: non è nata la filosofia critica proprio dall'insufficienza così dell'empirismo come del razionalismo, presi separatamente uno dall'altro? Non è il criticismo sintesi di esperienza e di ragione di *a priori* e di *a posteriori*? Come, dunque, dal punto di vista del puro *a posteriori* si può criticare una filosofia che l'*a posteriori* puro ha fuso in sintesi coll'*a priori* e l'ha quindi « supe-

rato » nel senso storico del termine? Vediamo di trovare esposizioni e critiche che siano all'altezza della dottrina esposta e criticata e sappiano comprenderne tutti gli elementi essenziali, tutti i punti di vista.

Non ci fermeremo al Borelli (1782-1849) e alla sua scuola, che si trovano press'a poco nelle condizioni stesse del P. Soave e, nonostante alcune felici intuizioni che hanno grande affinità con dottrine del criticismo, non si elevano mai al punto di vista della filosofia trascendentale. Il Borelli, solo fra gli italiani di allora, ha studiato le opere di Kant nel loro testo originale e di esse dà un riassunto fedelissimo, ma il Gentile, dopo d'averlo studiato con amore, osserva che lo studio diretto di Kant giovò al Borelli assai meno che non profittasse in quel tempo il Galluppi costretto a meditare la critica kantiana su insufficienti esposizioni e cattive traduzioni (1). Come il P. Soave e prima di Pasquale Borelli, criticò Kant e specialmente le dottrine kantiane sullo spazio e sul tempo, dal mero punto di vista empiristico, Cesare Baldinotti nel suo *Tentaminum metaphysicorum* (2).

Nel 1819 si cominciò a stampare a Napoli il *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* di Pasquale Galluppi e col *Saggio* la conoscenza del Criticismo fece in Italia passi da gigante: con esso la filosofia critica entrò a poco a poco vastamente, nella sua genuinità storica e con tutti i suoi ardimenti rivoluzionari, nella coscienza filosofica del Paese e, quello che più importa, diventò presto il segno centrale di amore e di contraddi-

---

(1) Vedere nel *Dal Genovesi al Galluppi* il cap. IV, consacrato tutto alla esposizione critica della filosofia del Borelli.

(2) *Tentaminum Metaphisicorum Libri tres*. Patavii Typis Seminarii, 1817. Confessa il Baldinotti di essersi sforzato di capir bene il suo autore, ma non può assicurare di esservi riuscito: « Haud fidimus Kantii mentem et sententiam plane nos esse interpretatos. Conati id quidem sumus, et quattuor grandia volumina Lipsiae edita an. 1796, in quibus eius *philosophia critica* continetur, diligenter versavimus » p. 383. — A p. 392, par. 912, osserva: « Hocce aedificium funditus ruit si animadvertatur a priori, ut Kantius profitetur, erectum fuisse. A priori theoriam humani intellectus facere? Ergo essentiam intimam spirituali privilegio quodam suo notam habuit Kantius ». La critica è breve e povera.

Accenniamo ancora a Federico Cavriani che nel 1819 pubblicò a Milano coi tipi di Batelli e Tanfani, alcune *Lettere filosofiche* sopra diversi argomenti e sopra le principali scuole filosofiche. La lettera XXV contiene una esposizione sommaria e una critica anche più sommaria, fatta in gran parte sulla falsariga del Baldinotti, del Sistema di Kant.

zione di tutta la speculazione posteriore. Galluppi non conosceva il tedesco. Per capire Kant è obbligato a ricorrere all'esposizione del VILLERS e a quella del KINKER, pubblicata prima in olandese e tradotta poi in francese col titolo *Essai d'une exposition succincte de la Critique de la Raison pure* (Amsterdam, 1801). Conosce anche la *Histoire de la philosophie moderne* del BUHLE. Nel 1821-22 il MANTOVANI gli dà la traduzione italiana della *Critica della Ragion pura*. Pare che egli ignori la traduzione latina del BORN (1).

Nel 1827 usciva in luce quel bellissimo saggio di storia della filosofia moderna che sono le *Lettere filosofiche* scritte a un amico che desiderava conoscere specialmente la filosofia critica, e «in che cosa essa differiva dalla filosofia comunemente seguita oggi in Francia e in Inghilterra» (2). Nell'esame del kantismo e dell'antikantismo del Galluppi, noi ci atterremo specialmente alle *Lettere filosofiche* e al *Saggio*, senza tuttavia trascurare le altre opere dove il filosofo di Tropea espone la sua filosofia ed espone e critica la speculazione kantiana. Per l'importanza che il Galluppi ha nella storia del Criticismo in Italia ci permettiamo di dare con una certa ampiezza il suo pensiero.

***

Così comincia il Galluppi il suo *Saggio filosofico:* «L'oggetto di quest'opera è la *Critica della conoscenza* o l'esame della realtà della scienza dell'uomo. *Che cosa posso io sapere?* Sono io capace di conoscenze reali? Quali sono i motivi legittimi di queste conoscenze? Quali sono i limiti prescritti al mio spirito, limiti che non gli è permesso di oltrepassare senza precipitare nell'abisso dell'errore? Tali sono le ricerche sublimi e importanti che mi occuperanno». Come si vede il problema del Galluppi

(1) Vedere F. PALHORIÈS, *La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant*, Paris, 1909, p. 89. Mi sono servito anche di lui nella esposizione del pensiero del Galluppi.

(2) *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi delle conoscenze umane da Cartesio fino a Cousin inclusivamente.* Lettera I. Cito l'edizione di Firenze, Pietro Fraticelli, 1842.

è quello della *Critica della Ragion pura*, il primo passo, e il passo più importante della filosofia critica. A Kant oltre che il problema deve il Galluppi la nuova direzione del suo pensiero? Parrebbe di no da certe sue parole: «La conoscenza di questa filosofia non cambiò punto la direzione dei miei studî; io continuai le mie applicazioni su l'intendimento umano, ma *profittai molto delle fatiche* del filosofo di Koenisberg; *io riconobbi il merito dei problemi elevati dalla Filosofia Critica*, sebbene trovai insufficiente la soluzione che questa ne aveva dato. Le meditazioni da me portate *sulla filosofia critica elevarono molto più alto i miei pensieri* e mi presentarono delle nuove vedute nella scienza dell'intendimento umano». Ma in queste stesse parole si trova che Kant, se non ha cambiato del tutto l'indirizzo di pensiero del Galluppi, gli ha fatto apparire come di importanza somma i nuovi problemi suscitati dalla filosofia critica; e, infatti, dopo aver conosciuto Kant, il Galluppi si travaglia senza posa a rivedere la sua filosofia dell'esperienza e a conciliarla colla Filsofia trascendentale. Si leggano le «Considerazioni generali sul Criticismo» (1) per vedere come l'anima di Galluppi è piena di ammirazione di fronte alla originalità delle posizioni kantiane e come nessun'altra filosofia gli appare più degna di esame accurato. Egli critica e rigetta, ma con sentimento di trovarsi dinnanzi a uno che gli pone tutte le domande e che esige risposte nuove, provocate da quelle domande. Non è lui che pone i problemi e che ne traccia la soluzione, ma Kant. Non abbandona la filosofia dell'esperienza, ma l'esposizione è, per così dire, colorata da un nuovo spirito, l'organizzazione dell'esperienza è influenzata da cima a fondo dal criticismo. Le teorie kantiane sulla sensibilità e sull'intelletto, le teorie sulla ragione teoretica e sulla volontà morale, quando non sono accettate in tutto o in parte, sono presenti allo spirito del Galluppi come dottrine colle quali bisogna fare i conti prima che con tutte le altre. Si sente che il kantismo si impone per la prima volta in Italia, e che per filosofare sul serio bisogna essere kantiani o antikantiani. Il segno è Kant.

Per afferrare convenientemente la posizione del Galluppi

---

(1) *Saggio filosofico*, vol. V, cap. IV.

di fronte a Kant è necessario conoscere l'essenza del suo pensiero. Ci limitiamo precisamente a esporre il puro essenziale.

***

L'io e il non-io costituiscono le conoscenze primitive che ci fornisce l'esperienza: conoscenze assolutamente certe, reali, oggettive, fuori di ogni discussione, poichè il pensiero nel primo stadio della sua attività non fa che constatare: *coglie immediatamente se stesso* e attraverso le sue modificazioni *coglie anche immediatamente le realtà esteriori*. Ma i dati dell'esperienza primitiva non costituiscono che la materia della conoscenza; perchè vi sia conoscenza propriamente detta è necessario che lo spirito intervenga in modo positivo, ch'egli organizzi questi materiali ancora bruti, che separi e riunisca, che stabilisca dei rapporti: la natura fornisce gli elementi primordiali di ogni scienza, appartiene allo spirito di prender possesso di questi materiali, di disporli con ordine, di costruire l'edificio della conoscenza razionale. L'esperienza bruta è sporadica: i sentimenti sono di loro natura isolati e distinti l'uno dall'altro: è necessario avvicinarli, congiungerli, porli in rapporto per organizzare l'esperienza. Da ciò segue che non basta essere affetti da sentimenti per avere conoscenze sperimentali, ma si richiede l'attività dello spirito, per mettere in rapporto i sentimenti che si hanno: l'esperienza non è possibile senza una congiunzione delle nostre percezioni.

Ora si domanda: in che consiste questo intervento dello spirito? Lo spirito non è una placca fotografica, ma è dotato di attività, reagisce. Vi è dunque dell'*a priori* nella scienza umana.

Il Galluppi nella attività dello spirito distingue due forme principali: l'*analisi* e la *sintesi*. Lo spirito non crea i suoi oggetti: essi gli sono dati dall'esperienza; ma la natura glieli presenta senz'ordine e in una complessità che sconcerta lo sguardo dello spirito: di qui la necessità dell'analisi. L'analisi è la prima operazione colla quale si manifesta l'attualità dello spirito ed è la condizione essenziale che rende possibile la sintesi. La sintesi è la facoltà di riunire le percezioni che l'analisi ha separate. L'analisi non scopre, constata. La scienza riposa sui legami

del fatto, sui giudizi, e il giudizio è un'affermazione di rapporti, e richiede un'attività sintetica, una facoltà di ricostituzione.

Vi sono diverse specie di legamenti o di sintesi:

I. — Le sintesi *reali riproducono* fedelmente i dati dell'esperienza. La scienza è delle sintesi reali. *La scienza non è possibile senza una connessione fra le esistenze.* Nella sintesi reale lo spirito umano unisce ciò che gli vien dato congiunto dall'esperienza, cioè la relazione tra il *soggetto* e *le sue modificazioni* (*relazione di sussistenza*) e quella tra *causa* ed *effetto* (*relazione di efficienza*). Vi sono dunque due specie di sintesi reale o di reale e oggettivo legame tra le esistenze, dove non soltanto i termini ma anche la connessione fra i termini è oggettiva. Ma la scienza non si accontenta di appoggiarsi sul reale: tende naturalmente a sorpassarlo. L'esperienza non offre che relazioni accidentali, la scienza si fonda sulle connessioni necessarie; non si contenta delle sintesi reali, ma vuol scoprire le sintesi logiche. È qui che si rivela soprattutto l'attività dello spirito e l'efficacia del suo intervento nella genesi delle conoscenze.

Colla sintesi *ideale* lo spirito *produce* le relazioni e le afferma del soggetto. Appartengono alla sintesi ideale i rapporti di *identità* e di *diversità*.

Ebbene accanto alle proposizioni affatto sperimentali, ve n'è un gran numero d'altre, nelle quali il vincolo che lega il predicato al soggetto è assolutamente necessario. Queste conoscenze sorpassano infinitamente i dati dell'esperienza: sono in noi a *priori* in questo senso che il legame logico che unisce il predicato al soggetto non è dato dalla natura, ma è un prodotto dell'attività sintetica dello spirito: *le idee dei rapporti logici li tira il soggetto dal suo proprio fondo.* E ciò che è *a priori* non è una nozione, è lo spirito stesso colla sua attività sintetica. Vi è in noi una disposizione originale a produrre certe idee in seguito alle sensazioni e alle percezioni che abbiamo. Lo spirito non è una *tabula rasa*, ma è dotato di disposizioni a produrre, in seguito alle sensazioni, spontaneamente le idee di identità e di diversità, delle quali non possiamo avere alcuna esperienza sensibile.

E qual'è il valore dei rapporti logici? I rapporti logici di identità e di diversità non sono che *vedute dello spirito*, nessun

oggetto reale corrisponde ad essi fuori dello spirito: sono soggettivi quanto alla loro origine e al loro valore. Tutto qui viene dal soggetto: forma e materia: l'esperienza non fornisce allo spirito che l'occasione di esercitare la sua attività. Il Galluppi qua e là tenta di riprendersi e di salvare il valore oggettivo delle nozioni soggettive. Gli elementi soggettivi — insegna — acquistano un valore oggettivo combinandosi cogli oggetti reali. Quando io dico: A è uguale a B, i due termini del rapporto essendo reali e indipendenti dal mio spirito, l'uguaglianza di A a B si rivela come una qualità di A, e appare quindi come un carattere reale che si trova in A. Altrove scrive: « Si chiede: *L'identità o la similitudine fra due cose reali è essa una terza cosa reale?* Nella relazione di identità e generalmente in tutte le relazioni logiche fa d'uopo distinguere *i termini della relazione, il fondamento della relazione* e *la relazione stessa*. I termini della relazione sono reali, il fondamento della relazione è anche reale, poichè consiste nella realtà individuale dei termini, ma la relazione è semplicemente logica non oggettiva. Essendo l'universale nel solo intelletto, segue che le similitudini sono eziandio nel solo intelletto; ma siccome l'universale, sebbene sia nell'intelletto, ha nondimeno un fondamento oggettivo nella realtà individuale, così la relazione di similitudine fra gli individui, sebbene sia solamente logica, ha nondimeno un fondamento reale nelle realtà individuali » (1). Ma, insomma, sono puramente logiche o sono anche reali le relazioni ideali? « La pensée de l'auteur — osserva a questo punto il Palhoriès — n'est pas suffisamment precise; il s'agit de savoir si, oui o non, l'égalité entre A et B est réelle et non pas seulement apparait comme réelle; il s'agit de savoir si cette affirmation d'identité traduit fidélement la vrai nature des choses ou si elle tient uniquement à une loi spéciale de la pensée. Or au fond c'est a cette dernière conception que s'en tient Galluppi » (2). Non c'è dubbio. Non ci dice che le relazioni logiche non sono che « vedute del nostro spirito », modi di concepire e di pensare un oggetto, modi che sono puramente nel nostro spirito? Non parlo

(1) *Lezioni di Logica e Metafisica*. Milano, Borroni e Scotti, 1845, vol. I, Lez. XIX, p. 143-4.

(2) *Op. cit.*, p. 43-4.

di quelle che il Galluppi chiama sintesi ideali *soggettive* nelle quali si prescinde interamente dagli oggetti esteriori come nelle matematiche pure, ma parlo di quelle che egli chiama sintesi ideali *oggettive*. Anche qui il rapporto è puramente logico, *a priori*: kantismo. E come conciliare la possibilità della scienza, ammessa dal Galluppi, di tutto cò che non può essere che frutto di sintesi ideale, colla sua affermazione: « *La scienza non è possibile se la connessione fra le esistenze non un è dato dell'esperienza?* ». Non è creata da noi la connessione nella sintesi ideale? E dov'è allora la scienza? Qui c'è una contraddizione. Il Galluppi non riesce a liberarsi dal kantismo, studiato con tanto amore e con tanta penetrazione? O era convinto che anche le relazioni logiche hanno mediatamente valore reale? Egli ha scritto: « *Non bisogna credere che nulla ci sia di oggettivo in questo rapporto di eguaglianza, di identità: esso è un effetto dell'attività dello spirito ed insieme dell'azione degli oggetti esteriori su di lui* ». E anche: « *In ultima analisi le relazioni logiche sono un effetto esistente nel nostro spirito, il quale effetto deriva da cause reali* » (1). Ma evidentemente « *effetto* » ha qui un senso molto elastico, se è vero che per il Galluppi lo spirito le produce, le cava dal suo fondo quelle idee. Credo che abbia messo nella sua luce vera questo punto molto importante delle teorie galluppiane un valoroso scrittore moderno, Augusto Guzzo. Ecco come, nell'*Introduzione* a una recente edizione delle *Lettere filosofiche* del Galluppi (2) egli espone e chiarisce: « Esistono nello spirito elementi soggettivi, *a priori*, come vuole Kant? Esiste una funzione sintetica *a priori* che unisce elementi soggettivi ed elementi oggettivi? Il Galluppi risponde francamente di sì. I rapporti sono soggettivi. I termini li dà il senso, ma i rapporti li pone lo spirito, traendoli dal proprio fondo. E questa unione di termini e di rapporti dà luogo all'« esperienza comparata ». Fin qui il Galluppi è kantiano schietto. Ma egli non si ferma qui. Per lui i rapporti non sono tutti di eguale natura. Quelli di identità e diversità sono mere relazioni logiche: soggettive di origine, perchè lo spirito non le trova, ma le pone; soggettive di

(1) Cita da Francesco Acri, *Dialettica turbata*, p. 31.

(2) *Lettere filosofiche con introduzione e note di* Augusto Guzzo *ed Appendice di due Lettere filosofiche inedite*. Valecchi, editore.

valore, perchè nulla corrisponde loro nella realtà. Ma i rapporti di sostanza e di causa, soggettivi di origine, sono oggettivi di valore, perchè hanno corrispondenza nella realtà.

Qui è l'antikantismo del Galluppi. Le idee di sostanza e di causa lo spirito se le procura analizzando le sue conoscenze primitive. Ivi le trova implicite, per analisi le rende esplicite. Così approntatesele, le unisce a qualsiasi elemento oggettivo costituendo quel suo mondo di conoscenze derivate e riflesse che il Galluppi chiama «esperienza secondaria».

La questione, dunque, non è: come lo spirito dalla esperienza primitiva, per via di analisi e di sintesi, pervenga alla esperienza secondaria; ma proprio: come lo spirito costituisca e costruisca la sua esperienza primitiva, in cui sono già implicite quelle idee che l'analisi rende esplicite e la nuova sintesi poi usa a suo modo. Nella esperienza primitiva — si domanda — c'è un *a priori*, come vuole Kant? — Il Galluppi risponde recisamente di no. Nell'esperienza primitiva tutto è a posteriori. Elementi soggettivi operano solo nell'esperienza comparata; ma lo spirito deve cavarli dalle conoscenze primitive se vuole adoperarli. E nelle conoscenze primitive essi si presentano perfettamente oggettivi, come le conoscenze in cui sono impliciti». Se ben si esamina la teoria galluppiana anche nella esposizione riassuntiva del Guzzo, si troverà una giustaposizione di elementi kantiani e antikantiani, un contrasto non risolto tra criticismo e filosofia dell'esperienza. La soggettività di origine e di valore delle relazioni di identità e di diversità rimane anche se l'esperienza primitiva è dotata di oggettività. Non si esce dalla contraddizione di elementi giustapposti. E chiudiamo l'esposizione delle teorie galluppiane sulla conoscenza.

Accanto alle *verità primitive di fatto* (l'esistenza dell'io e delle sue modificazioni, la realtà del mondo esteriore e la sua azione su di noi: Io e non io) abbiamo *verità primitive di ragione:* proposizioni metafisiche necessarie, *a priori*, evidenti per se stesse: sono gli assiomi o i principî di sostanza, di causa, di identità, di contraddizione. Sono *a priori* perchè si riducono tutti alla nozione soggettiva, *a priori* di identità. Le verità di ragione trovano dunque la loro spiegazione nell'attività sintetica del soggetto, che procede per via di *identità*, perciò i principî necessari sono nello stesso tempo *analitici*.

E passiamo ad esaminare il suo atteggiamento di fronte alla « *Critica della Ragion pura* ».

***

Il Galluppi fa derivare idealmente la filosofia trascendentale dalla ideologia francese insegnata dal Condillac. Il problema dell'ideologia era questo: *come le nostre sensazioni producono le nostre idee rappresentative dei corpi?* Ora il conoscere come le sensazioni producono le idee rappresentative dei corpi è lo stesso che conoscere come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza esterna. Ma lo spiegare il modo come lo spirito forma gli oggetti dell'esperienza, è lo stesso che spiegare il modo con cui l'esperienza è possibile, o il modo della possibilità dell'esperienza. Kant ha potuto così, senza allontanarsi dalla ideologia, pensare *che la filosofia ha bisogno di una scienza, la quale deve spiegare il modo della formazione dell'esperienza o il modo con cui l'esperienza è possibile; il che* viene a dire che *la filosofia ha bisogno di una scienza la quale determini a priori la possibilità dell'esperienza esterna* (1). Esterna soltanto? L'esperienza interna è inseparabile dall'esperienza esterna. L'esperienza interna consiste nella coscienza del *me* e di ciò che ha luogo in lui; spiegando l'esperienza esterna si spiega ancora come si forma il sentimento del *me*, il quale sente un fuor di me che lo limita. Dunque quella scienza deve determinare la possibilità dell'esperienza in generale.

L'ideologia, conseguentemente alla dottrina di Locke, ammette nello spirito, oltre le idee degli oggetti sensibili e corporei, anche idee di cose che non cadono sotto i sensi. Orbene, se il raziocinio ci trasporta al di là della regione della esperienza, Kant ha creduto che bisognava esaminare: « *Lo spirito umano ha egli un motivo legittimo di accordare la realtà agli oggetti che non cadono sotto l'esperienza, e che non vi possono cadere?* » — Nell'esame di tutte queste questioni si versa la *filosofia critica*, cioè la filosofia esaminatrice: *il suo oggetto generale si è di esaminare a priori il modo della formazione e della possibilità della conoscenza* (2). Tutto chiaro, tutto ben derivato, tutto bene

(1) *Saggio*, vol. III, cap. X.
(2) *Saggio*, cap. cit.

esposto: il Galluppi domina la storia della filosofia moderna e scorge acutamente gli addentellati ideali di essa con la filosofia critica. E con gli addentellati ideali quelli strettamente storici. Come Hume condusse Kant alla filosofia trascendentale? Hume dice: Il principio di causalità: *non vi ha effetto senza causa*, sembra una proposizione necessaria; essa dovrebbe dunque essere poggiata sul principio di identità o di contraddizione. Ora questa proposizione non è identica, poichè la nozione dell'effetto è una nozione diversa da quella della causa, essa non è dunque poggiata sul principio di contraddizione; essa non è perciò un parto della ragione, ma di una cieca abitudine. Kant osserva: Hume si è ingannato; egli avrebbe dovuto ragionare così: non solo il principio della causalità, ma i principî ancora della matematica pura non sono poggiati sul principio proprio di contraddizione. Da ciò bisognava concludere che vi sono principî *a priori* che non sono identici. Se vi sono principî *a priori* che non sono identici, bisogna dunque distinguere i giudizi *a priori* in giudizi *analitici* e in giudizi *sintetici*; e bisogna ancora riconoscere che questi giudizi sintetici *a priori* sono il fondamento della matematica pura, della fisica pura, e anche della metafisica. E se i giudizi sintetici *a priori* non sono poggiati sull'assioma della ripugnanza, la filosofia è obbligata di ricercarne l'origine e il fondamento; essa è dunque obbligata di risolvere il seguente problema generale: *come sono possibili i giudizi sintetici a priori?* Cioè, subordinatamente al problema generale: « *Com'è possibile la matematica pura? Come è possibile la fisica pura? Com'è possibile la metafisica?* L'ultimo problema si divide in due: poichè è sempre esistita una metafisica naturale e, d'altra parte, la contrarietà delle opinioni in metafisica fa dubitare se l'uomo possa sapere qualche cosa al di là dell'esperienza, il problema deve proporsi così: *Una metafisica è essa possibile? Come e quanto è essa possibile?* (1). La perspicuità della posizione dei problemi dice tutta la penetrazione del Galluppi nel vivo e nell'essenziale della lettera e dello spirito kantiano. Penetrazione soltanto? Non anche quella simpatia calda di pensiero che si introduce come l'amore nell'anima degli altri?

---

(1) *Saggio*, vol. III, cap. XIV.

Non si tratta di sola fedeltà di espositore, ma anche di ammirazione, di quasi riverenza religiosa, di discepolo. Il Galluppi conchiude: « Nella risoluzione di questo problema generale: *come sono possibili i giudizi sintetici a priori* si versa la filosofia critica, nata dall'esame dei pensamenti di Hume sulla causalità » (1).

Dopo di aver esposto nei particolari le dottrine kantiane della sensibilità e dell'intelletto, riassume: « La filosofia trascendentale, avendo mostrato la sorgente primitiva dei diversi elementi delle nostre conoscenze, è nel caso di poter determinare con precisione i limiti di queste conoscenze stesse.

Noi non possiamo nulla sapere fuori delle nostre rappresentazioni sensibili, o delle apparizioni o apparenze o fenomeni. Le cose in se stesse considerate non si possono da noi conoscere in alcun modo. Tutto il sapere umano è circoscritto dentro i limiti dell'esperienza, nè può giammai oltrepassare questi limiti. L'esperienza non ci somministra altra cosa se non che delle apparenze. Lo stesso io è un fenomeno come tutti gli altri esseri relativi a' sensi esterni; ed il risultamento generale della filosofia critica si è che tutto il sapere umano si raggira in un circolo di apparenze senza aver mai il potere di uscirne » (2). E il Galluppi si ribella di fronte a queste dottrine così lontane dai risultamenti della filosofia dell'esperienza. E muove a Kant un'accusa che tocca le basi stesse del criticismo, l'accusa di contraddizione, che era stata fatta da altri fuori d'Italia e che sarà fatta, sull'esempio del Galluppi, da molti antikantisti nostri. La prima proposizione fondamentale della filosofia critica è la seguente: *la filosofia ha bisogno di una scienza* la quale determini *a priori* il modo della formazione e la possibilità della conoscenza. Questa proposizione è in aperta contraddizione colla massima che noi non possiamo conoscere alcuna cosa in se stessa, perchè il conoscere la sorgente, la natura degli elementi, il modo della generazione e i limiti precisi delle nostre conoscenze, è certamente un conoscere in se stessa la nostra facoltà di conoscere. È la contraddizione stessa della filosofia scettica. E insiste: « Se le sensazioni e le visioni (intuizioni) non ci offrono se non che fenomeni; se le categorie che si applicano alle visioni pure ed i

(1) Cap. cit.
(2) *Saggio*, vol. III, cap. XIV.

principî sintetici *a priori* non sono ancora che fenomeni costanti del senso interno, se l'*io* stesso non è che un fenomeno, qual'è dunque finalmente l'essere reale a cui tutte queste apparenze appariscono? La filosofia critica nasconde dunque in sè il principio della sua distruzione, nello stesso modo che la filosofia scettica » (1). Dopo di aver dichiarato assurda e insussistente la distinzione che il criticismo pone tra i fenomeni e i noumeni e dichiarati assurdi con abbondanti argomenti i giudizî sintetici *a priori* necessari, oppone al criticismo la filosofia dell'esperienza. « Chiamo *filosofia dell'esperienza* quella, la quale ammette i seguenti due principî: 1.° Lo spirito umano ha il sentimento di alcune realtà in se stesse, e questo sentimento è un fatto primitivo tanto nell'ordine del tempo, quanto nell'ordine scientifico. 2.° Questo sentimento è complesso, vale a dire offre allo spirito la congiunzione di alcune realtà, e siffatta congiunzione è un dato, non un prodotto dello spirito stesso. La filosofia trascendentale parte da due principî opposti: 1.° Non abbiamo il sentimento se non delle sole apparenze. 2.° La congiunzione di queste apparenze si stabilisce *a priori* dall'intelletto. Io ho dimostrato: 1.° che è necessario ammettere il sentimento di alcune realtà in se stesse e che il criticismo cade in contraddizione negandolo. 2.° che la congiunzione delle sensazioni non ha fondamento *a priori*. Io ho dunque dimostrato la falsità della filosofia trascendentale, e stabilito la verità della filosofia dell'esperienza » (2). Pare che il Galluppi dimentichi qui la portata della sua teoria intorno alla *apriorità* delle sintesi ideali. Non sono semplici cognizioni *a priori* i giudizi di identità e di diversità? Non c'è accordo su questo punto tra la *sua* filosofia dell'esperienza e la filosofia critica? Più avanti scrive: « La gran lite tra la filosofia trascendentale e la filosofia dell'esperienza può ridursi al seguente problema: La *prima operazione* dell'attività dell'intelligenza è la sintesi oppure l'analisi? Se la prima operazione dell'intelletto è, come abbiamo dimostrato, l'analisi, bisogna ammettere una sintesi reale. Mostrai che se la congiunzione fra l'esistenza non è un dato sperimentale, la scienza è

(1) *Saggio*, vol. III, cap. XV.
(2) Cap cit.

impossibile. Ora se non si ammette una sintesi reale, la quale ci dà le verità primitive di fatto, la congiunzione di cui parliamo non è un dato dell'esperienza » (1). Ma, ripeto, e la sintesi ideale? dove la congiunzione non è un fatto o un dato dell'esperienza? Ed è precisamente la dottrina della sintesi ideale che kantizza — se è permesso il termine — gran parte della cosidetta filosofia dell'esperienza (2).

Nella dialettica trascendentale Kant si era posto il duplice problema: *Una metafisica è essa possibile? Come è essa possibile?* È nota la risposta di Kant. Il Galluppi osserva che, — essendo l'oggetto della filosofia critica di determinare *a priori*, prescindendo dai dati sperimentali, l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, e insegnando che i fenomeni suppongono alcune cose in sè, chiamate *noumeni* e che sarebbe impossibile di rendere ragione dell'esistenza dei fenomeni senza ammettere i noumeni — la filosofia trascendentale *è una metafisica della nostra facoltà di conoscere; e perciò la dialettica trascendentale, la quale suppone la filosofia critica e nega la filosofia metafisica, afferma una vera contraddizione*. La quale contraddizione risulta dalla dottrina del criticismo circa i noumeni. Seguiamo il Galluppi: « La filosofia critica si propone di spiegare il modo come l'esperienza sia possibile: essa si occupa ad esaminare quali elementi della nostre conoscenze vengono dagli oggetti e quali dal soggetto. Esso incomincia dal dirci che una materia è mandata dall'oggetto al soggetto. E qui fermiamoci: l'oggetto che manda la materia al soggetto, è esso l'oggetto empirico, cioè il fenomeno oppure l'oggetto noumeno? Non può essere certamente il primo, poichè l'esperienza non è ancora formata; è dunque l'oggetto noumeno. Similmente il soggetto che riceve la natura delle conoscenze non può essere l'*io* della coscienza empirica, poichè questo non è ancora formato dalla sintesi dell'intelletto; è dunque l'*io* reale, il soggetto noumeno La filosofia critica è dunque obbligata a porre fin dal principio alcune realtà in sè. »

. . . .

(1) *Saggio*, vol. III, cap. XV in fine.

(2) Si veda il bellissimo studio, qua e là un po' tendenzioso, che al Galluppi ha consacrato il GENTILE nel suo *Dal Genovesi al Galluppi*. È il migliore lavoro che sia apparso sul filosofo di Tropea. Non potendo dilungarci in questo articolo rimandiamo ad esso.

La osservazione è acuta. Inoltre « questa filosofia è costretta a porre come reali le due relazioni una di causalità e l'altra fra la modificazione e il soggetto. L'oggetto inviando una materia al soggetto, questo soggetto è modificato da una causa, e le due relazioni di cui parliamo sono reali in sè ». Ecco come la verità risulta dalla stessa dottrina che cerca di distruggerla. Ed ecco la giustissima conclusione: « Se la filosofia critica è obbligata, partendo dal fenomeno, ad ammettere una realtà in sè qualsiasi, *non sensibile, non fenomeno*, essa si contraddice negando la legittimità delle deduzioni, con cui dal condizionale si conclude per l'assoluto. La filosofia di cui parliamo insegna: 1.º che oltre i fenomeni vi dev'essere una condizione non sensibile di questi fenomeni; 2.º che questa realtà in sè, fondamento dei fenomeni, è fuori dello spazio e del tempo; 3.º che in conseguenza non è soggetta al cambiamento; ora domando: non è questa forse una metafisica, la quale oltrepassa i limiti dell'esperienza? La metafisica dell'essere necessario, riguardata da Kant come illusoria, non insegna forse su questo essere la stessa dottrina? Non lo riguarda come la condizione prima di tutta la natura sensibile? Non lo pone fuori dello spazio e del tempo, e perciò lo pone come immutabile? A che dunque declamare tanto contro l'esistenza della metafisica, nell'atto che si pone la metafisica? Come l'autore del criticismo non si è accorto di questa palpabile contraddizione? » (1). Veramente Kant non declama contro la metafisica, ma « vuole sotrarre la metafisica ai tentennamenti che essa ha subiti fino allora e innalzarla al grado di scienza (2). Ma contro il Kant tradizionale, demolitore di ogni metafisica, le osservazioni del Galluppi sono a posto. Non ha

---

(1) *Saggio*, vol. V, cap. III.

(2) PAULSEN, *Kant*, trad. it., p. 225. Sua concezione fondamentale (di Kant) rimase sempre quel che egli scrisse a Mendelssohn l'8 aprile 1766 nello spedirgli i *Sogni di un visionario:* « Io son tanto lontano dal tener a vile e dallo stimar superflua la metafisica stessa, obbiettivamente considerata, che anzi sono convinto che il vero e durevole bene del genere umano dipende da essa ». Il *trans phisicam* dà l'indirizzo a tutto il pensiero kantiano, il cui scopo è il *mundus intelligibilis*. Nei *Prolegomeni*, par. 57, Kant ha scritto: « La metafisica, la figlia prediletta della ragione, è posta in noi dalla natura stessa nei suoi tratti fondamentali, forse più che qualunque altra scienza, e non può affatto essere considerata come il prodotto di una scelta qualunque o come accidentale ampliamento nel procedere delle esperienze, dalle quali essa si distacca completamente ». Vedere PAULSEN, *op. cit.*, p. 226.

compreso Kant su questo punto, anche perchè non poteva conoscere quello che ora conosciamo di Kant, come non l'hanno compreso del resto moltissimi altri, come non lo si comprende da moltissimi neanche oggi, ma, ripeto, la critica al Kant della tradizione è giustissima.

Il Galluppi non vuole essere kantiano. Ha detto Kant, secondo il Galluppi: «La combinazione dell'intelletto colla sensibilità costituisce l'esperienza; e questa non ci somministra altra cosa se non che semplici apparenze. La ragione ci dà poi un insieme di illusioni trascendentali, che costituiscono la metafisica propriamente detta». Il Gallluppi osserva: «Le analisi da me fatte delle nostre facoltà intellettuali e delle nostre idee, ci preservano dalla funesta illazione del Criticismo. Queste analisi ci pongono nello stato di determinare con esattezza le funzioni rispettive della sensibilità, dell'intelletto e della ragione propriamente detta. La sensibilità ci dà insieme una moltitudine di oggetti reali. L'intelletto pone, per mezzo delle due facoltà di analisi e di sintesi, una connessione fra questi effetti. La ragione partendo dalla realtà del condizionale ci mostra quella dell'assoluto. L'intelletto lega fra di essi gli oggetti sperimentali. La ragione lega questi stessi oggetti. Essa ci innalza fino a un essere che è fuori dello spazio e del tempo».

* * *

Così si esprime il Nostro nell'ultima delle sue *Lettere filosofiche*: «Io lessi e studiai con molta fatica e attenzione la *Critica della Ragion pura di Kant:* ottenni i seguenti risultamenti:

1.º L'ordine *a priori*, che questo filosofo chiama eziandio *ordine trascendentale*, è ideale e privo di qualunque realtà. Io non ammisi dunque l'*idealismo trascendentale*.

2.º Io vidi che il poggiare la conoscenza sull'ordine *a priori* mena legittimamente allo scetticismo.

3.º Io non potei accettare lo scetticismo. Una filosofia scettica, io dissi, è un assurdo, e mi è impossibile di porre un assurdo: la filosofia è essenzialmente dommatica e non può essere che dommatica. Essa dee contenere delle verità assolute.

4.º Se si dee rigettare, io dissi, una dottrina da cui segue legittimamente un assurdo, si dee rigettare il *razionalismo* che fa poggiare la conoscenza su l'*ordine a priori*, poichè da questo razionalismo segue appunto lo scetticismo che è assurdo ». Tuttavia Kant aveva posto bene il problema della conoscenza e bisogna rifarsi da lui. Il Galluppi continua infatti:

5.º « Io riguardai come importantissimo questo problema di Kant: *Fa d'uopo determinare ciò che vi ha di oggettivo e ciò che vi ha di soggettivo nella nostra conoscenza.* Gli empiristi non ammettono altri elementi nella nostra conoscenza che gli oggettivi. Ma lo spirito umano è un agente, e colla sua azione non potrebbe forse sviluppare dal suo interno qualche elemento che egli non riceve ma che produce? E questo elemento *soggettivo* non potrebbe forse esser tale che lasciasse intero l'elemento oggettivo, che cooperando collo stesso non recasse alcun nocumento alla realtà della conoscenza, ma l'estendesse e la fecondasse? » Si parte da Kant per oltrepassare Kant. Come? Esaminando le idee, trova che la nozione di Dio non è elemento empirico della nostra conoscenza; Dio è un oggetto pensato dalla ragione, che dal condizionale si eleva all'assoluto. Vi è dunque una nozione essenziale che non è empirica (oggettiva), ma soggettiva. Ma sorge un problema terribile: Se la nozione di Dio è soggettiva come può essere reale? Il Galluppi risolve il problema salendo, sulla base del principio di identità, dal condizionale all'assoluto: dal finito all'infinito, dal mutabile all'immutabile, dal tempo all'eternità ». L'esperienza mi dà il *condizionale:* il condizionale è di sua natura relativo; nel condizionale io ho dunque un termine della relazione; io posso in conseguenza, senza sortire dall'identità, trovar l'altro termine e questo termine è l'*Incondizionale,* l'*Assoluto* ».

Ma questo ragionamento vale se vale il principio di causalità: *non vi ha effetto senza causa.* Ebbene è questo principio una verità identica, fondata sul principio di contraddizione o non è identica? « Se non è verità identica allora è un principio sintetico *a priori,* come pretende Kant, e ciò introduce le credenze cieche, che io voglio eliminare dalla filosofia, avendo conosciuto l'impossibilità dei giudizi *sintetici a priori* ». Pensandoci, coll'aiuto della legge di sostanza: *Non vi è accidente senza*

una sostanza, trova che la legge di causalità è identica. Il ragionamento è molto semplice. Ciò che ha un cominciamento di esistenza è preceduto o da una durata vôta o da un essere, che ci appare come la prima lettera dell'alfabeto degli esseri. La durata vôta, è una chimera; rimane l'essere primo. Il ragionamento è fondato sul principio di identità perchè *esistenza incominciata* ed *esistenza preceduta da un'altra cosa* sono identiche. Ma se l'identità e la diversità sono *a priori*, soggettive quanto all'origine e quanto al valore, se lo spirito le tira dal suo proprio fondo, sono guai. L'Acri, per difendere il Galluppi dalla taccia di kantismo, enumera una serie di contraddizioni che deriverebbero, contro il volere del Galluppi, dall'ammettere la soggettività di quelle nozioni. « È vero o no che egli insegna la relazione di causalità e di tempo essere oggettiva? Dunque l'identico, il diverso, han valore oggettivo, perchè, se la causa e l'effetto non fossero diversi realmente l'uno dall'altro, e ciascuno non fosse a sè identico, la relazione stessa di causalità, da oggettiva che ella è, non tornerebbe soggettiva? Il Galluppi che nega ci siano giudizi sintetici *a priori*, speculativi, accettando l'identità essere soggettiva, non ridurrebbe tutti i giudizi, anche gli analitici, a sintetici, *a priori*, dacchè in tutto c'è l'identità dei termini totalmente o in parte? Egli che pone nella coscienza il criterio della certezza, non diffiderebbe della coscienza, la quale dice, quando giudichiamo identici due termini, che davvero ci si trova la identità, non ci si aggiunge del nostro? E non sarebbero vane le generali idee, essendo elle ciò che in più individui v'ha di identico? E vane le idee di necessità, di impossibilità, di possibilità intrinseca, significando esse identità fra due termini, che deve o può o non può essere? vane le verità prime razionali, la cui evidenza è nella immediata percezione della identità o no fra i termini? vane le verità prime di fatto, riposando esse, secondo il Galluppi, nella percezione empirica, la quale è nella identità della causa di essa percezione con la cosa percepita? vane le verità dedotte con raziocini puri, empirici o misti, imperocchè in tutte la verità formale è nell'identità del conseguente con le premesse? vani perciò l'universo, Dio? » (1).

---

(1) Acri, *Dialettica turbata*, pp. 29-31.

Egregiamente: non è stato detto che l'ammissione della *apriorità* delle nozioni di identità e di diversità kantizza tutto, dà a tutto il valore o il disvalore della *Critica della Ragion pura?* Ciò repugna al Galluppi, ma contro le esigenze della logica la ripugnanza non vale. Per non veder sfumare nel vuoto le idee dell'assoluto e la realtà profonda che questa idea rappresenta, per conservare valore di realtà alle idee dell'*io* e del *mondo* era necessario desistere in tempo dal tentativo vano e pericoloso di conculcare i diritti dell'oggettivismo colle pretese del soggettivismo; era necessario affermare l'oggettività mediata o immediata di tutte le relazioni, che lo spirito non tira dal suo proprio fondo, ma sono nel sistema della realtà stessa. Chi viene a patti col soggettivismo deve essere disposto a veder penetrare *sensim sine sensu* nella concezione generale delle cose il relativismo con tutte le sue conseguenze.

***

Il Rosmini fa derivare il problema più genuinamente kantiano dalla filosofia del Reid. Reid aveva detto: L'assenso, «pel quale gli uomini tutti affermano a se stessi delle proposizioni necessarie ed universali è un giudizio naturale, istintivo, di cui non si può dar ragione veruna, ma conviene limitarsi ad affermare semplicemente un tal fatto misterioso» (1). Con ciò si ammette una cognizione *a priori;* e si nega alla stessa la sua autorità e realità: «questa fu la strada per la quale si mise Kant» (2). Reid insegna che la cognizione necessaria e universale si sviluppa dal fondo stesso del nostro spirito all'occasione delle sensazioni senza dirci come ciò sia possibile; si accontenta di osservare il fatto senza ricercarne le condizioni: «ecco il punto onde comincia propriamente ad entrare Kant; questo punto è l'analisi della percezione immediata che il nostro spirito fa della cognizione *a priori*» (2). E la *percezione* risulta composta di *materia* che viene dalle sensazioni e di *forma* che

---

(1) Citato dal Rosmini, *Nuovo Saggio*, sez. IV, cap. III, art. XI.
(2) *Ivi*.

è posta dallo spirito; di un *aposteriori* e di un *apriori*. Kant aveva accettato senza esame (1) il principio di Locke che tutte le nostre cognizioni ci vengono dall'esperienza, ma si era domandato se ciò equivaleva a dire che tutte le nostre cognizioni ci vengono dai sensi, ossia dalla sola sensibilità. «La prima ricerca che deve fare il filosofo è di indagare le diverse specie di cognizione umana; la seconda, supposto che tutte procedano dall'esperienza, è d'indagare quali siano le condizioni necessarie perchè sia possibile un'esperienza di tal natura che ci produca le diverse specie di cognizioni che noi abbiamo». Il Rosmini accetta e fa propria questa impostazione del problema, come accetta la distinzione di una *forma* e di una *materia*, di un *apriori* e di un *aposteriori* nella cognizione, che Kant dovette ammettere in seguito all'esame delle condizioni della esperienza. Perchè io possa ammettere ossia percepire un oggetto fuori di me, io, dice Kant, debbo coll'attività del mio spirito aggiungere alle sensazioni delle nozioni necessarie ed universali, lo spazio e il *tempo* almeno e prima di tutto. Il Rosmini osserva: «A questa proposizione non si può opporre cosa alcuna di solido; perciocchè, astenendoci anche dall'entrare nelle forme della sensibilità, lo *spazio* e il *tempo*, per lo meno è necessario che io aggiunga coll'attività del mio intendimento la nozione generale di *esistenza* o quella di *possibilità*». Fin qui, dunque, perfetto accordo. E l'accordo continua su altri punti. Uno dei meriti filosofici di Kant è, secondo il Rosmini, l'aver veduto che il *pensare non era che un giudicare*. «Il merito principale di Kant sembrami quello di essersi avveduto meglio di ogni altro filosofo moderno, della essenziale differenza fra le due operazioni del nostro spirito, il *sentire* e *l'intendere*». Isolando l'intendere dal sentire, ossia separandolo da ogni altra facoltà affine ed aderente, si poteva sottometterlo ad una accurata analisi. E l'analisi dell'*intendere* «fruttò a Kant la cognizione di una verità assai rilevante, qual'è quella che tutte le operazioni della mente si

(1) Il Rosmini rimprovera a Kant questa gratuità d'ammissione di una dottrina che forma la prima base dell'edificio kantiano. Così la filosofia *critica* muove da un principio che non fu sottomesso a *critica alcuna* e che fu ricevuto come un mero pregiudizio. Che se questa prima proposizione, chiamata ad esame, si ritrovasse manchevole di solidità, ella trarrebbe con sè la ruina di tutta l'immensa fabbrica del nostro filosofo.

riducano finalmente a de' giudizi » (1). Un altro merito secondo Rosmini ha Kant: « di aver veduto assai bene la difficoltà di assegnare l'origine delle cognizioni umane ». Ciò egli ha veduto « in un modo più generale e più profondamente di tutti gli altri filosofi che l'hanno preceduto ». Cioè: « s'avvide subito che l'intelletto nostro non potea giudicare se non possedendo delle nozioni generali, o de' concetti, perciocchè il giudizio non è che il mettere un oggetto particolare sotto un concetto generale ». « Da ciò conchiuse assai giustamente che prima di tutto conveniva analizzare la *funzione del giudizio*, e indicare tutti i concetti dei quali egli abbisognava ». Si può dire che, press'a poco qui, l'accordo fra Kant e Rosmini finisce. D'accordo nella impostazione del problema ideologico, si separano nella soluzione di esso, senza trovarsi più. È falso che Rosmini sia sulla linea di Kant. Sono troppe o troppo fondamentali le critiche, che, sempre restando coerente ai suoi principî, muove al Criticismo. Egli ha stima di Kant: ce lo presenta con parole di ammirazione. Queste p. es. oltre le già citate: « Unì ad un ingegno penetrantissimo uno studio intenso dei filosofi che l'avevano preceduto, e in parte si oppose a tutti, in parte accordò a tutti qualche cosa. Tuttavia egli vestì il suo eccleticismo di una originalità di espressioni e regolarità di forme, ch'egli compose un sistema bene unito insieme e congegnato con mirabile diligenza ». Nelle quali parole non si nota però la venerazione del discepolo, ma un atteggiamento di superiorità, per lo meno di uguaglianza. Il Rosmini vede — a torto o a ragione poco importa per ora — in Kant troppi errori, troppi assurdi, dai quali dovevano derivare conseguenze troppo disastrose per la speculazione, perchè abbia potuto sentire il suo influsso nella direzione fondamentale del suo pensiero. Il « sistema della verità » — com'egli chiama la sua speculazione — poggia su basi più larghe, su più vasta estensione storica che quello del criticismo e giunge a conclusioni opposte ad esso. Che alcune, che anche qualche fondamentale sua dottrina, non siano accettabili, non siano incorporabili nella Neoscolastica, non toglie che l'indirizzo del suo pensiero si trovi sopra una linea diversa da quella del criticismo kantiano

(1) Sez. cit., cap. cit., art. III.

e postkantiano. E vediamo le critiche del Rosmini alle dottrine di Kant.

La *verità luminosa* « che il modo generale di tutte le operazioni intellettuali è il giudizio avrebbe potuto condurre Kant direttamente alla piena cognizione della funzione intellettuale s'egli l'avesse seguita con diligenza e senza amore soverchio di regolarità e di sistema ». Kant investiga la natura dei giudizi. Stabilita la distinzione fra i *giudizi analitici* e i *sintetici*, osserva a ragione che ogni giudizio *analitico* ne suppone uno *sintetico*, giacchè io non posso scomporre se non ciò che ho già prima scomposto. « Se v'ha dunque qualche difficoltà nello spiegare le operazioni della mente umana, ella non può consistere che nell'assegnare una ragione sufficiente a' giudizi sintetici ». Conosciamo il modo di procedere di Kant. Sono giudizî sintetici quelli mediante i quali noi attribuiamo ad un soggetto un predicato che non è contenuto nel concetto del soggetto stesso. Ora supponendo che noi abbiamo già il concetto del soggetto, noi non possiamo cavare dal medesimo concetto il predicato che gli vogliamo aggiungere, perchè in esso non è contenuto. Donde mi viene dunque il predicato? Dall'esperienza nei *giudizi sintetici empirici*; dallo spirito stesso, dall'attività sintetica dello spirito nei *giudizi sintetici a priori* nei quali soli consiste la scienza. Di qui il problema generale della filosofia: « *Come si possono formare i giudizi sintetici a priori* ». Il Rosmini si domanda: Formiamo noi veramente dei giudizi sintetici *a priori*? « Se gli esempi prodotti da Kant a provarne l'esistenza non valgono » risulterà che Kant ha fabbricato tutto il suo sistema sopra l'arena, che egli fu un sogno della sua immaginativa » (1). Dopo aver dimostrato che non sono *a priori* nè i giudizi della matematica pura, nè quelli della geometria pura, nè quelli della fisica e della metafisica (esamina a parte il principio di causa) se esiste, afferma: « sembrerebbe che se noi potessimo trovare il *predicato* o nel *concetto del soggetto* ovvero nell'esperienza » non vi sia bisogno di ammettere giudizi sintetici *a priori*. E ha subito un'osservazione della massima importanza: « Se noi potessimo trovare il *predicato* nel *concetto del soggetto*, in

(1) Sez. cit., cap. cit., art. XXII.

tal caso si supporrebbe che noi avessimo già il concetto del soggetto. Il difficile consiste appunto a formarsi il *concetto del soggetto*, a pensare cioè il *soggetto come esistente* ». Ed ecco entrare la teoria dell'idea di esistenza: « Tutto il nodo consiste nel mettere in piena luce il modo onde noi ci formiamo i concetti delle cose se non pensiamo in esse l'*esistenza*; il che suppone che noi abbiamo l'*idea generale* di esistenza, e quest'idea non ci può venire dalle mere sensazioni perchè particolari, nè da concetti delle cose prima che ce li abbiamo appunto formati (1). *Come dunque ci formiamo i concetti?* Ecco il problema vero della filosofia. Orbene, nel concetto di una cosa esiste un giudizio intrinseco mediante il quale noi consideriamo quella cosa oggettivamente o sia in sè, non come una nostra modificazione, cioè nella sua *possibilità*. Ora è chiaro che in ogni giudizio vi deve avere un predicato e un soggetto: nel giudizio accennato il *predicato* è l'*esistenza*, il soggetto è la cosa cadutaci sotto i sensi ». Ma non abbiamo qui un giudizio sintetico *a priori*? Questi giudizi cacciati dalla porta tornan per la finestra? Risponde il Rosmini: « Sì, i giudizi primitivi onde noi formiamo le idee, si operano mediante una sintesi fra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza) e il soggetto dato dai sensi (complesso di sensazioni) ». Kant non ha errato nel porre dei *giudizi sintetici a priori*, ma nell'usare in senso illegittimo la parola sintetico. *Sintesi* vuol dire *unione*; giudizio sintetico vuol dire giudizio che unisce qualche cosa ad un soggetto senza trovarla nel soggetto stesso. « Dicendo *unisco un predicato a un soggetto*, io posso intendere che questo predicato io lo metto nel soggetto come metto una gemma in un anello.... in modo che io considero ciò che metto come una parte integrante del medesimo soggetto; ed in questo senso è che lo prende Kant ». Qui il Rosmini ha torto. Non è meccanica, ma organica l'unione del soggetto e del predicato in Kant; nascono a un parto dall'attività sintetica dello spirito. La differenza fra Kant e Rosmini sta qui: che il predicato di esistenza è oggettivo, le categorie sono soggettive. Ma di ciò più tardi. — Kant suppone ancora che in certi giudizi il predicato che io considero nel sog-

(1) Sez. cit., cap. cit., art. XXIV.

getto qual parte integrante del medesimo, non emani dal concetto del soggetto, nè mi sia dato dall'esperienza. « Ora, dice il Rosmini, è falso che l'attributo che noi diamo ad un soggetto non si trovi talora nè nell'esperienza nè nel concetto del soggetto medesimo. All'incontro quando noi diamo un attributo ad un soggetto, se non ci vien dato dall'esperienza, si trova sempre nel concetto del soggetto medesimo ». Ed è falso « che quando noi formiamo un giudizio sintetico uniamo il predicato al soggetto in questo senso, che il predicato stesso entri a formar parte integrante del soggetto » (1).

Non si confonda il *predicato* coll'*attributo*; l'*idea generale* che predichiamo di più cose colla *qualità particolare* che noi attribuiamo al soggetto. Gli elementi di un concetto che noi ci formiamo di un oggetto materiale sono tre:

1º elemento, tutto ciò che di lui ci danno i sensi;

2º elemento, l'idea dell'esistenza generale;

3º elemento, quell'esistenza particolare che in lui noi ravvisiamo, che perciò a lui *attribuiamo* con un giudizio. Questa esistenza è tutt'una coll'azione o effetto dell'ente corporeo sul senso; è, non ancora idea, ma sensazione; non è idea, ma un elemento del quale consta l'idea. Non si dà l'idea di nessun oggetto corporeo se non si sono verificati questi tre elementi:

1.º Un'idea generale (l'esistenza) nell'intelletto;

2.º Effetto dell'ente percepito in particolare dal *senso*;

3.º Visione del rapporto fra l'ente agente percepito (passivamente) dal senso e l'idea generale dell'intelletto: atto della *ragione*. Nell'atto della ragione sta la sintesi, la percezione intellettuale, l'atto dell'intendere o del concepire, che non consiste nel porre che noi facciamo ed unire nell'oggetto la nostra idea, ma nel percepire semplicemente, mediante l'unità della nostra coscienza, il rapporto ch'egli ha colla nostra idea di esistenza: il percepire un rapporto non è già un confondere ed immedesimare i due termini del rapporto insieme in una sola cosa; percependo un rapporto si tengono ben distinti i due termini e si uniscono solo mediante l'atto dello spirito che trova una relazione fra loro, che restano inalterati. — L'osservazione è acuta

(1) Vedere per tutti questi passi *op. cit.*, art. XV e XVI.

e giusta: altra è la sintesi kantiana, in cui i due termini si fondono dinamicamente, facendone un *quid tertium*, e altra la sintesi rosminiana che lascia, staticamente, inalterati i due termini. Nella sintesi rosminiana i concetti degli oggetti sono dati dalla visione del rapporto fra l'intelletto e il senso, nella sintesi kantiana sono prodotti dall'attività dell'intelletto, che mette le qualità delle cose nelle cose stesse, producendo gli stessi oggetti empirici. Gli oggetti non vengono dati, per Kant, ma vengono fatti dalle funzioni sintetiche dell'intelletto. « L'intelletto, accostandosi colla sua immanente regolarità al caos delle sensazioni, produce il mondo dei fenomeni o la natura » (1). Per Rosmini il mondo dei fenomeni, la natura è un *dato*; colla percezione intellettuale non si fa che cogliere il rapporto di questo *dato* coll'idea di esistenza. Gli oggetti sono *dati*, non vengono creati dall'attività spontanea dell'intelletto, non vengono formati mediante l'*attribuzione* fatta ad essi da noi di tutto ciò che hanno, vengono semplicemente colti in ciò che sono in rapporto coll'idea di esistenza. Kant e Rosmini differiscono *toto coelo* nel concetto della *sintesi a priori*, come differiscono il soggettivismo dinamico e l'oggettivismo statico, come differiscono il cogliere e il creare, il constatare e il formare. Dice ancora il Rosmini: « I giudizi primitivi del nostro spirito, quei giudizi, mediante i quali nasce la percezione intellettuale, e l'idea, io li chiamo *sintetici* perchè nasce una unione fra una cosa *data* dai sensi (soggetto), ed una che non entra nel soggetto dato dai sensi ma che *si trova* solo nell'intelletto ». Ho sottolineato « *dato* » e « *si trova* » per indicare precisamente la differenza fra la sintesi kantiana e quella rosminiana. E ancora: « Si osservi che nello stesso tempo che dico che questo predicato (il predicato di esistenza) non esiste nel soggetto, non dico, come Kant, che non esiste nel *concetto* del soggetto. Nel concetto del soggetto esiste certo il predicato, perocchè che cosa è il concetto già formato del soggetto se non l'*idea* stessa di esso soggetto, se non in una parola il soggetto *sensibile* (dato non creato), a cui è già applicato il predicato di esistenza? ». E continua chiarendo: « È cosa dunque intieramente diversa il dire: il predicato non esiste nel

---

(1) PAULSEN, *op. cit.*, p. 157.

concetto del soggetto, e il dire: il predicato non esiste nel soggetto ». Questa prima è l'espressione di Kant, nella quale giace l'errore e l'equivoco; e questa seconda solamente è quella che io ammetto e riconosco per esatta.

Il che viene a dire che — come scrive subito sotto il Rosmini — i soggetti dei nostri giudizi sono *solamente dati dal senso* o già *percepiti dall'intelletto*; in questo secondo caso, del soggetto del nostro giudizio abbiamo anche il *concetto*, ma nel primo caso *noi abbiamo bensì il soggetto del nostro giudizio*, ma non ne abbiamo il concetto. La sottolineatura è mia. Giudizi dunque *sintetici a priori* sì, ma che sono frutto di sintesi diversa da quella kantiana. « I giudizi adunque coi quali ci formiamo i *concetti* sono *sintetici* perchè noi aggiungiamo al soggetto (già esistente, dato) qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio — si noti — consideriamo il soggetto in relazione con qualche cosa fuori di lui, con un'idea cioè del nostro intelletto; e si possono ancora chiamare *a priori* in quanto che, sebbene abbiamo bisogno che la *materia* (ma la *materia* rosminiana non è la materia kantiana; è il dato che ha già una sua forma, e oggettiva e indipendente dal soggetto: è il soggetto che entra in relazione coll'idea, o meglio, è il soggetto colto dall'intelletto nella sua relazione coll'idea) di essi giudizi ci sia somministrata da' sensi, tuttavia la *forma* di essi (l'idea di esistenza che non *forma* il soggetto se non nel senso che lo intellettualizza) non la troviamo che nel nostro intelletto » (1). Chi identifica la *sintesi a priori* di Rosmini con quella di Kant non comprende nulla di Rosmini o non comprende Kant. Rosmini, ripeto, è oggettivista, Kant soggettivista. Due concezioni opposte. Il Rosmini insiste: *Kant non conobbe la natura della percezione intellettuale*. Kant suppose che l'idea generale (le categorie) si mescoli e mariti per sì fatto modo con ciò che percepiamo coi sensi che da quella e da questi risulti e si formi l'oggetto esterno del nostro pensiero. L'idea generale non si confonde, non si mescola con ciò che percepiamo coi sensi, non vi si immedesima, ma ne resta intieramente distinta; ciò che nella percezione intellettuale si apprende è la relazione sua (dell'oggetto dei sensi) coll'idea. — Conoscere gli oggetti sen-

(1) Vedere tutto l'articolo XXVI.

sibili è nient'altro che conoscere questa relazione. Non creare, ma contemplare, ma cogliere. Nella percezione intellettuale non si crea nulla, non si forma nulla: la sintesi è visione, non produzione. La sintesi intellettuale si esprime col «esiste ciò che io sento», esiste l'oggetto della sensazione che nè l'intelletto crea nè l'atto del sentire; la percezione sensitiva *coglie*, la percezione intellettiva *coglie*. Antikantismo o prekantismo o superamento di Kant? La risposta a questa questione mi porterebbe a discutere troppe cose perchè io possa farla in un articolo di note. Mi limito all'affermazione che l'oggettivismo integrale è più corrispondente del soggettivismo alle esigenze storiche del pensiero umano e che è l'unica dottrina che non apra la porta al relativismo col conseguente scetticismo, che rendono impossibile ogni filosofia. Noi crediamo quindi che il Rosmini rappresenta un superamento di Kant; e non sia, come le critiche empiristiche al kantismo, in un gradino inferiore. Confuta il kantismo tenendo conto di tutti gli elementi essenziali di esso e inserendoli in un sistema che è, anch'esso, come il criticismo, e più del criticismo, sintesi di empirismo e di razionalismo, sebbene in modo affatto diverso e con diverso valore.

Il Rosmini, come abbiamo veduto, fa derivare il problema kantiano dalla filosofia del Reid: Kant non è che la teoria del Reid sviluppata — egli dice (1). Reid mise d'innato non idee, ma solo un istinto a giudicare l'esistenza dei corpi. L'istinto cieco dei Reid diventa *attività sintetica* in Kant, attività sintetica che riveste la *materia* di certe *forme* cavate dall'energia dello spirito. Ebbene: «questa maniera di vedere lo spirito umano, da un lato concede troppo poco d'innato (perchè non ammette innata nessuna idea), ma dall'altro dà al medesimo spirito innata un'energia creatrice del mondo esteriore, soggetta però a leggi inesorabili alle quali nello stesso tempo ch'ella emana continuamente da sè il mondo, involge se medesima in una profonda, inestricabile, necessaria illusione, ed in una fatalità orrenda, onde non può più uscire che mediante una illusione nuova pure necessaria, pure fatale» (2). È stato

(1) Art. XXIX.
(2) Art. XIV.

detto che il Rosmini combatte Kant, perchè interpreta Kant come un Protagora, come il Protagora della tradizione, secondo il quale l'*uomo singolo* sarebbe la misura di tutte le cose; onde ne traeva le conseguenze scettiche e soggettivistiche che abbiamo udito dianzi. Io credo che Rosmini combatte Kant per il soggettivismo in generale, anche se esso si presenta sotto forma di soggettivismo antropologico. L'uomo non è, secondo Rosmini, creatore del mondo, neanche del mondo dei fenomeni, non conosce perchè crea; quindi l'attività conoscitiva per aver valore deve rispecchiare la realtà, coglierla in se stessa, cosicchè la cognizione sia sempre determinata dalla realtà stessa oggettiva. Perchè il Rosmini ha fondato il suo sistema sull'intuito dell'essere ideale se non per fondare e salvare l'oggettività della conoscenza? E non ci sono sforzi tendenziosi che valgano a soggettivare l'essere ideale. Esso rimane oggettivo. Ci troviamo con Kant e con Rosmini di fronte a due sistemi opposti, anche se il soggettivismo di Kant è tale solo nel senso che le leggi del soggetto sono le leggi dell'umanità. Non basta. Le leggi del soggetto devono essere le leggi del reale, le leggi del noumeno; ci deve essere corrispondenza piena o conosciuta o conoscibile tra il pensiero e la realtà. Ammettere un noumeno come la realtà profonda, e ammettere che questo noumeno è inconoscibile e che il fenomeno è un'apparenza del noumeno foggiata a noi da noi: ecco il vero soggettivismo e lo scetticismo conseguente. La necessità e la universalità, come caratteri che alle cognizioni vengono dal soggetto, non dall'oggetto; la necessità e l'universalità come attributi puramente gnoseologici, non anche metafisici, non gnoseologici perchè metafisici, non sono la vera necessità e la vera universalità che danno valore alle nostre cognizioni: valore conoscitivo non dice rapporto di corrispondenza colla realtà? Kant nega di essere scettico. Lo scetticismo — egli dice — consiste nel negare la corrispondenza delle nostre idee cogli oggetti fuori di noi. Ebbene, non ci sono due cose: l'oggetto pensato e il concetto del medesimo fra cui si possa disputare se passi corrispondenza, ma non ce n'è che una sola di cui il mio concetto è una parte, l'altra parte è la mia sensazione. Secondo Kant la questione dello scettico è eliminata interamente dalla filosofia critica, perciocchè lo scettico domanda

« come ci possiamo accertare che gli oggetti corrispondano ai concetti che noi abbiamo dei medesimi » mentre la filosofia critica dice « i concetti non sono già una rappresentazione degli oggetti, ma una parte, cioè la parte formale de' medesimi ». Il Rosmini osserva seccato: « Sembra che Kant con questa giustificazione abusi soverchiamente de' suoi lettori, spiegando quell'aria a lui solita di voler darla ad intendere e con una buffonesca gravità altrui corbellare ». E spiega: « Chi non sa che lo scetticismo consiste nel negare la certezza delle cose in sè, indipendentemente dalle modificazioni dello spirito nostro? ».

Gli oggetti si regolano secondo i concetti, dice Kant: i concetti si regolano secondo gli oggetti dice Rosmini. Kant pretendeva di aver confutato l'idealismo di Berkeley e lo scetticismo di Hume e invece non fece che dichiararli troppo ristretti. Dice bene il Rosmini: « Egli avea trasportato l'idealismo del primo dai sensi allo stesso intendimento ». Infatti il motto di Berkeley è *esse est percipi*, il motto di Kant può essere *esse est percipi et intelligi* ». Continua il Rosmini: « Berkeley aveva detto: i corpi non sono nulla di reale fuor di noi; non sono che mere nostre sensazioni.... Kant definisce i corpi « una sintesi di forme intellettuali e di sensazioni ». Sì le une che le altre vengono da noi, dalla suscettibilità del nostro senso e dall'attività del nostro intelletto; nulla di reale è veramente per noi conosciuto; non sappiamo neppure se qualche cosa di reale sia in sè e fuori di noi possibile. Si scorge subito come questa teoria deriva da quella del Reid: « i corpi non sono le sole nostre sensazioni; un istinto del nostro intelletto ci reca ad aggiungere alla medesime un oggetto »: dunque disse Kant: l'oggetto non è che un parto del nostro spirito. Kant affermava di non essere idealista perchè non ammetteva che i corpi siano mere sensazioni; « egli — dice il Rosmini — accetta il titolo in un senso più sublime, trascendentale: è il medesimo che dire: Io non sono tanto poco idealista quanto è Berkeley » (1). Non si poteva dir meglio dal punto di vista dell'interpretazione tradizionale di Kant. Secondo Kant « se non ci fosse l'intelletto, nemmeno ci sarebbe

(1) Art. XIII.

per noi la natura; vi sarebbe soltanto un tumulto di sensazioni, una molteplicità di impressioni sensibili prive di rapporto e isolate. Il fatto che noi concepiamo la realtà come un'unica molteplicità di cose durevoli dominata da leggi, come un sistema cosmico, non è una conseguenza della costituzione della realtà in se stessa (come vuole il realismo) e nemmeno è una conseguenza della nostra sensibilità (come vuole Berkeley), ma è piuttosto opera dell'intelletto, il quale introduce negli elementi dati della percezione la sua propria unità e la sua conformità a leggi e produce così il mondo unico dell'esperienza » (1). Ma il Kant tradizionale è tutto Kant? Ne dubito. Le *idee* non sono « principî regolatori »? Dunque il noumeno che esse rappresentano entra in qualche modo nella costituzione della realtà sistematica. E forse in un Kant integrale anche i concetti e le intuizioni hanno validità oggettiva nel senso accettato della parola. Non posso che accennare a questa interpretazione che forse più tardi sarà sviluppata.

Il Rosmini, ripeto, ha veduto ed espresso molto bene, e contrapposto alla sua dottrina affatto diversa, l'errore fondamentale del Criticismo: « esso consiste nell'aver fatto delle idee nostre e delle cose esterne una cosa sola. Il non aver distinto fra il concetto della mente e la cosa percepita mediante questo concetto (l'idea di esistenza) condusse in errore l'autore della *filosofia critica*, perchè riguardò come una cosa stessa il concetto intellettuale e la cosa a lui rispondente nell'oggetto percepito e quindi formò dell'universo intero una produzione dell'umano intendimento e dell'umana sensibilità; mettendo quello la *forma* e questa la *materia*, come due ingredienti necessari a comporre gli oggetti tutti del mondo ». E ribadisce il suo pensiero prediletto e *toto coelo* opposto al kantismo: « Quando formiamo questo giudizio: « il tal oggetto esiste », ciò che equivale a percepirlo intellettualmente, allora noi applichiamo (colla ragione) il predicato generale di esistenza al soggetto; ma non ne vien mica da ciò che con questa nostra operazione noi poniamo nell'oggetto percepito l'*esistenza in generale*; anzi non possiamo che trovarvi l'*esistenza sua particolare*, e metter questa, *non punto*

(1) Paulsen, *op. cit.*, p. 162.

creata da noi, ma riconosciuta nell'oggetto, nella esistenza generale, cioè nella classe generale degli esseri esistenti » (1). L'ultima sottolineatura è mia; ho messo in rilievo quelle parole perchè esprimono bene l'antitesi di Rosmini a Kant. Non posso dilungarmi a esporre la critica fatta dal Rosmini nel *Nuovo Saggio* e altrove a particolari dottrine di Kant; mi premeva solo di presentare con fedeltà di interpretazione i principî costitutivi del Rosminianismo della teoria della conoscenza come antitetici a quelli del kantismo.

Nel *Rinnovamento* il Rosmini critica Kant per aver messo il criterio della certezza nelle forme dell'anima anzichè nei principî oggettivi di ragione presenti alla mente nell'idea dell'essere (2). Nella stessa opera definisce un'altra volta la sua contrapposizione a Kant in una nota importante contro il Mamiani che l'aveva accusato di kantismo: « Altro è il principio pensante, altro la cosa pensata. Convien poter dimostrare che il principio pensante dà legge alla cosa pensata, perchè la cosa pensata si possa dire una illusione. Basta che ciò rimanga possibile perchè il dubbio dello scetticismo sussista. *E contrario*, se si dimostra impossibile che l'oggetto del pensiero sia attivato (e anche posto, e anche ricevente legge) dall'atto del pensiero, la certezza e la verità è mantenuta agli uomini » (3). Il Mamiani aveva confuso Rosmini con Kant nella teoria dell'*a priori*. Il Rosmini osserva: « Questa confusione e rimescolamento di sistemi disparati, come quello di Kant e il mio, può esser nato nell'animo del Conte Mamiani dalla parola *forma* che usa Kant, e di cui uso io pure. Ma io mi spiego; e dimostro (nel *N. S.*) quanto immensamente sia diverso il significato in cui adopero io la parola di *forma della ragione*, da quello in cui l'adopera Kant. Non accetto adunque alcuna comunione con Kant, nè alcuna solidarietà con quelli coi quali convengo nella parola *forma* » (4). Il Mamiani aveva osservato contro Rosmini che S. Tommaso riduce tutto al *principio di contraddizione* e

(1) Vedere tutto l'articolo XV.

(2) Libro III, cap. XVIII (*Tavola*).

(3) *Il Rinnovamento della filosofia*. Milano, Pogliani, 1836. L. III, cap. XLVII p. 538, nota 3ª.

(4) *Op. cit.*, cap. cit., p. 537, nota 2ª.

non all'*intuizione dell'ente* e aveva scritto: « S'egli (S. Tommaso) avesse creduto a qualche principio innato, avrebbe posto nell'anima qualche sintesi primitiva.... nè avrebbe risoluto le proposizioni tutte assiomatiche in proposizioni identiche o in giudizi analitici ». Il Rosmini controosserva sdegnosamente: « Quanto a quest'ultima proposizione, egli è strano a vederla accampata contro di me. Crede forse il Mamiani di disputare contro di Kant? E pure il Mamiani sa troppo bene che io ho rifiutato i *giudizi sintetici a priori* di Kant. Ella non merita dunque ch'io le faccia risposta » (1).

Nel *Saggio storico-critico sulle Categorie e la Dialettica* il capitolo V è dedicato per intero all'esame delle Categorie e di altre partizioni dell'ente proposte da Kant. È una esposizione chiara, limpida e una critica a fondo della dottrina di Kant intorno alla conoscenza sensitiva *intellettuale* e *razionale*. Vi si legge fra l'altro: « Se Kant, o piuttosto il suo secolo e il suo paese, non avessero rotto il filo della tradizione filosofica, egli avrebbe potuto imparare da quei pensatori che vissero molti secoli prima, che vi ha ripugnanza intrinseca in fare che la natura contingente produca il necessario, l'universale, l'eterno, caratteri di cui son forniti gli esseri ideali, e che, o convien negare i principî della ragione e perciò rinunciare del tutto a filosofare, o convien cercare altrove l'origine degli oggetti ideali e dei loro eccelsi attributi ». La radice dell'errore del Criticismo che fa venire dal fondo dell'uomo il necessario e l'universale « si è nel non distinguersi la facoltà dell'umana intelligenza dagli oggetti dell'intelligenza: quella è contingente e particolare, questi sono necessari ed universali ». Altro che kantismo. Come i sensibili anche la forma della necessità e della universalità è *data*, non cavata dal nostro fondo, ma *data*. Tutto è *dato* nel Rosmini: la percezione intellettuale coglie i rapporti del *dato*. Antikantismo. Oggettivismo. Platonismo. Il Rosmini sentenzia: « Conosciuto il vizio radicale della filosofia critica, conosciuto com'ella si eriga sulla fracida base di un pregiudizio, vano è sperare di trovare in essa una buona ontologia » (2). E

(1) *Op. cit.*, cap. LIV, p. 653.
(2) Vedere tutto il capitolo V.

passa a criticare l'ente di Kant, cioè, veramente, le facoltà del *Senso*, dell'*Intelletto*, della *Ragione*, dalle quali parte quell'ente è prodotto, parte dipende. Nella critica a volte è addirittura feroce. Parlando delle pretese antinomie, dopo d'averle criticate, scrive: «Tali sono le famose antinomie della *Ragion pura* di Kant. Non sono, no, antinomie della ragione; sono proprio antinomie e contraddizioni del sofista che potè sedurre e traviare forse per secoli la Germania. Gli argomenti con cui egli le fortifica non sono nè pure di sua invenzione: sono gli argomenti prodotti e riprodotti dagli empi di tutti i secoli: egli non fece che vestirli di una misteriosa e solenne oscurità, di un *gergo* che ebbe un potere magico d'incantare tanti spiriti della sua nazione». Subito sotto si fa a notare «una particolare lotta che si manifesta nelle varie tendenze di questo sofista speculativamente ATEO, checchè egli si dica, anzi il MAGGIOR ATEO che nel campo della filosofia sia comparso nel secolo XVIII». Ed ecco le due tendenze:

1.ª La prima è di sollevar se stesso sopra la ragione, giudicandola dall'alto del suo tribunale, o più tosto schernendola come una stolta, piena di contraddizioni, e questa tendenza domina in tutta l'opera dal frontispizio «*Critica della Ragion pura*» fino all'ultima parola.

2.ª La seconda è di dimostrare che l'uomo era chiuso nella sfera della sensitività fisica che sola gli somministra oggetti reali: qui, nel senso fisico finisce la cognizione umana: di che consegue che negli oggetti dei sensi, nella materia, sia riposto il fine dell'uomo. — Quest'ultima è un'insinuazione ingiusta, il resto sente un po' di esagerazione. Ma l'antitesi dei due sistemi, dalle tendenze diverse e opposte, dalla esecuzione radicalmente diversa quanto alla trattazione di tutte le attività umane e quanto al concetto della realtà cosmico-umano-teologica, appare anche qui nella sua piena luce. Più sotto, la ragione, secondo Kant, è chiamata «una servetta civetella dei sensi: ella non vale se non a farci conoscere viemmeglio gli oggetti sensibili, ad unirli e a formare certe regole utili per dirigere la nostra condotta rispetto a quelli». Si allude alle tre famose idee cosmologica, psicologica, teologica come princìpî regolativi dell'intelletto. Altrove parla della dialettica trascendentale e

forse di tutta la prima Critica come di una « satira che Kant industriamente compose della Ragione ».

Nel *Diario filosofico di Adolfo**** il Rosmini fa dire o, meglio, dice: « A. Rosmini ha ben ragione di lamentarsi che Galluppi lo classifichi (nelle *Lettere filosofiche*) tra quelli che in parte seguono Kant e che non adduca altra differenza tra lui e Kant, se non l'avere Rosmini ridotte tutte le forme kantiane ad una sola, il che parrebbe nulla più che un perfezionamento del kantismo; quando Rosmini solennemente e irrepugnabilmente dimostra che l'unica forma che egli dà all'intendimento è di natura non pur diversa ma opposta alle forme kantiane, le quali sono meramente psicologiche, o soggettive, quando la forma trovata da Rosmini è oggetto per essenza, è l'eterna verità » (1).

Ci pare che possa bastare a mettere in luce, non solo la ripugnanza che sente il Rosmini di fronte a Kant della *Critica della Ragion pura*, non solo la sua ferma volontà e convinzione di non essere kantiano, ma anche la opposizione sistematica delle due forme di speculazione

---

(1) In *Rivista Rosminiana*, anno II, n. 8, 1 aprile 1908, p. 505.

Can. Prof. AMATO MASNOVO

APRIORISMO E.... APRIORISMO

Non faccia meraviglia al lettore, se in un numero consacrato ad E. Kant io parlerò del Buzzetti, del Galluppi, del Rosmini. Sul principio del secolo XIX il Buzzetti, il Galluppi, il Rosmini combatterono tutt'e tre in Italia, come altri altrove, il sensismo imperante; ma ciascuno, quando si trattò di venire alla sostituzione, battè la propria via. Ora mi propongo di confrontare la via battuta dal Buzzetti, immune da kantismo, con le vie battute dagli altri due filosofi, che al kantismo pagarono qualche tributo.

È un luogo comune il dire che l'Italia del declinante secolo XVIII e dell'incipiente secolo XIX, o si guardi a nord o si guardi a sud, è quasi tutta devota al sensismo o empirismo vuoi sotto la veste del Locke vuoi sotto quella più recente del Condillac (1). Ricordo qui di sfuggita la prefazione che nel 1790 il P. Francesco Soave, allora professore al Brera di Milano, mandò innanzi alla sua traduzione del « Saggio filosofico su l'umano intelletto.... » di Giov. Locke, qual'era stato compendiato dal Dott. Winne, vivente e approvante Locke medesimo. Questa prefazione è un vero inno a colui che il Soave chiama « il primo e più grande fra i metafisici ». Noi potremmo riassumerne il contenuto nella formula « Locke è Locke, e Condillac è il suo profeta »: un profeta, a dir vero, che fa e parla anche di sua testa. Agli entusiasmi del settentrionale Fr. Soave (2) fa coro il meridionale Pasquale Borelli (3), il quale a p. 73 della sua « Introduzione alla Filosofia naturale », pubblicata nel 1824 a Lugano sotto lo pseudonimo di Lallebasque, ha queste precise parole a proposito del Locke: « Sembra essere stato spedito dallo stesso

(1) G. Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*; — Gaetano Capone Braga, *La filosofia francese e italiana del settecento.*
(2) Nato a Lugano il 1743; morto il 1806.
(3) Abruzzese: 1782-1849.

Dio della ragione per deporre il vero tra gli uomini ». Nonostante la miglior buona volontà di ricorrere agli eufemismi, dobbiamo pur dire che la frase risente di qualche esagerazione.

Altro luogo comune è il dire che, verso la fine del 1700, uno dei focolari più vivaci del sensismo italiano arde nel piccolo ex ducato di Parma, che a quei dì superò di gran lunga in importanza culturale i suoi 70 chilometri di lunghezza moltiplicati per altrettanti ed anzi meno di larghezza. Il Condillac che fino dal 1754 aveva pubblicato il « Trattato delle sensazioni », passò a Parma gli anni dal 1758 al 1767 come precettore di corte. Quanta fosse la sua autorità ce lo fa sapere il Frugoni, poeta aulico e molto pratico di cose parmigiane. Nella poesia intitolata « Auronte », e dedicata « all'eminente filosofo il Signor Abate di Condillac, precettore del R. Principe ereditario di Parma, Ferdinando di Borbone », il poeta ci dice di avere offerto una vittima al Dio Pan per la ricuperata salute del filosofo, ammalatosi di vaiuolo nel 1765; ci dice anche di avere molto pregato quell'antico Iddio durante la infermità. La preghiera era salita fino al trono del nume frugonianamente così:

> Ben sai quanta fra' dotti egli già spande
> Di sè fama immortal! vivon le carte
> E vivran fin che vita avran le cose;
> Le vigilate carte onde rifulse
> Nuova e dal dritto suo pensar creata
> Metafisica luce......

Dopo di ciò il poeta, per propiziare ognora più il Dio, soggiunge che l'avvenire lascia sperare anche di meglio sul conto del filosofo:

> ....E dovrà questo
> Mortale egregio, a cui la vital salma
> Natura fabbricò di (del) miglior limo
> Immaturo perire? E perir quanta
> Egli ancor chiude nel divino ingegno
> Dovizia di saper che arricchir puote
> La nostra e quante più lontane e tarde
> Età verranno col girar dei tempi?

Ma lasciamo in pace il Condillac e il suo poeta. Oltre il Condillac il piccolo ducato albergò il P. Fr. Soave che insegnò

all'Università di Parma prima di professare al Brera di Milano. Pure dal ducato di Parma Melchiorre Gioia e Giandomenico Romagnosi e Pietro Giordani, imparato il remeggio dell'ali, presero il volo attraverso le contrade italiche. Occupandomi tempo addietro del cappuccino Adeodato Turchi, Vescovo di Parma dal 1788 al 1803, mi venne fatto di mettere in luce le idee verso cui si marciava nel piccolo ducato, sotto la guida del sensismo, tra il declinare del 1700 e l'incominciare del 1800. Già erano sorpassati coloro che reputavano impossibile dimostrare con la ragione l'immortalità dell'anima umana: non mancavano infatti quelli che riducevano l'anima stessa ad una illusione. Contro questa sapienza venutaci dalla Francia rivoluzionaria e contro « gli spiriti forti » (è il termine dell'epoca) che se ne facevano banditori, tuonava dal pergamo della Cattedrale di Parma il predetto Mons. Adeodato Turchi che godeva fama, ai suoi dì, del miglior oratore sacro d'Italia, e le cui omelie si leggono pur oggi con discreto interesse. Ma la reazione contro il sensismo si fece viva oltre che nel campo dell'oratoria cristiana, pure in quello della filosofia.

I.

Se la Germania aveva trovato la sua formula filosofica di reazione nel criticismo del pietista E. Kant; se la Scozia col suo Reid aveva trovato più comodo adagiarsi nella così detta filosofia del « senso comune », importata poi sollecitamente in Francia (dove per altro il tradizionalismo del Bonnald preparava già la via al De Lamennais); il piccolo ex ducato di Parma trovava, col Buzzetti, la sua formula di reazione nella troppo obliata filosofia di S. Tommaso d'Aquino. Ciò avveniva prima che il Galluppi nell'Italia meridionale. e il Rosmini nell'Italia settentrionale scendessero in campo a combattere la loro battaglia.

Quanto al Rosmini, la sua attività letteraria comincia dopo morto il Buzzetti (1824). Quanto al Galluppi la sua reazione al sensismo data dal 1819, nel quale anno egli inizia la pubblicazione del « Saggio filosofico sulla critica della conoscenza.... ».

Non ignoro che il Galluppi pubblicò fin dal 1807 l'opuscolo « Dell'analisi e della sintesi ». Ma sarebbe difficile anzi impossibile discoprire attraverso le pagine di questo opuscolo un Galluppi antisensista nel 1807. A parte il fatto, non senza significato, che l'opuscolo è composto sotto l'influsso delle letture del Condillac e del Locke, come appare dalla autobiografia del filosofo di Tropea scritta nel 1822, giovi anzitutto guardare il contenuto dell'opuscolo medesimo. Il Galluppi nel Saggio filosofico (Lib. I, cap. 2, parag. 37) dopo aver stabilito che lo « spirito umano è.... capace di idee universali, in conseguenza anche di conoscenze universali », si domanda: « le conoscenze universali hanno elleno tutte l'origine dall'esperienza oppure si debbono anche ammettere delle conoscenze universali *a priori*? » Nel rispondere, il Galluppi trova modo di farci sapere che nel « Saggio », sebbene opera apertamente antisensista, il procedimento per dimostrare l'esistenza in noi di conoscenze universali *a priori*, cioè di *giudizi* universali frutto di semplice analisi, sarà il medesimo che nell'opuscolo del 1807: dove la dimostrazione prescindeva dall'origine esclusivamente sensistica o no delle idee entranti a formare le nostre conoscenze ossia i nostri giudizi.

Ecco le parole testuali del « Saggio filosofico.... »: « Io non voglio, diceva in questo opuscolo, qui entrare nella questione metafisica, se tutte le nostre idee hanno origine *dai sensi*, io voglio supporlo coi partigiani di *Locke*.... io cerco *solo* di sapere se lo spirito, tostochè ha formate le nozioni *universali*, possa paragonarle, scovrirne i rapporti e quindi applicare questa cognizione universale alle idee particolari racchiuse nell'idea universale che si è paragonata con le altre, e se questa applicazione ripugni al metodo di analisi che è quello dell'invenzione. Tanto ho scritto nell'opuscolo che ho citato, e adotto qui la stessa teoria » (1).

---

(1) Nè contrastano alle parole del *Saggio*.... i cenni autobiografici del Galluppi nella lettera filosofica XIV. Quivi il Galluppi dice che dallo studio del Condillac e degli altri sensisti « ottenne un risultamento contrario alla filosofia della sensazione »; ma non assegna il momento in cui ebbe principio il suo antisensismo. Adunque è legittimo ritenere che il Galluppi, mentre scrive l'opuscolo *Dell'analisi e della sintesi*, non è nè pro nè contro il « sensismo ». Egli, in fatto di sensismo, è un agnostico. Questo agnosticismo dà luogo nel 1818 all'antisensismo. Dopo ciò mi pare di avere contribuito a chiarire la situazione spirituale del Galluppi tra il 1807 e il 1819 e il suo divenire filosofico. La let-

Adunque la reazione antisensistica del Galluppi, come quella del Rosmini, è posteriore alla reazione antisensistica del Buzzetti. Questi infatti professava il suo battagliero tomismo antisensistico prima del 1816. Il P. Serafino Sordi, entrato nella Compagnia di Gesù verso la fine del 1816, aveva già seguito il corso tomistico dettato nel Seminario di Piacenza sotto l'ispirazione e la direzione del Buzzetti.

Non deve poi fare meraviglia se l'uomo destinato a reagire tomisticamente contro il sensismo si formi e viva a Piacenza, sua città natale, invece che nella capitale del piccolo ducato. Anzitutto Piacenza col suo collegio Alberoni era un buon focolare di sensismo non meno di Parma con la sua ducale Università. Inoltre Piacenza, diversamente da Parma, aveva le scuole di filosofia e di teologia interne nel Seminario fino dal 1806 (1). Di lì la maggiore libertà e indipendenza dei piacentini di fronte all'insegnamento ufficiale governativo. In questo ambiente piacentino aperto ai contrasti crebbe Vincenzo Buzzetti, il quale, pur avendo ricevuto impulsi dal gesuita Masdeu e dal domenicano Roselli, deve sopratutto a sè di essere il vero restauratore del tomismo nel secolo XIX, com'ebbi occasione di dimostrare in altri miei scritti (2).

---

tura dell'opuscolo rarissimo, ch'io potei fare finalmente nella biblioteca universitaria di Napoli nel maggio 1924, confermò pienamente quanto m'era stato dato di raccogliere dal *Saggio filosofico*...

(1) A. Masnovo, *Il Neotomismo in Italia*, Società Editrice « Vita e Pensiero » Milano, 1924, p. 179 e ss.

(2) Furono scolari del Buzzetti tre fratelli di cognome Sordi, entrati nella Compagnia di Gesù: due dei quali, Domenico e Serafino, gettarono il seme da cui si svolsero il Liberatore, il Taparelli, il Pecci e probabilissimamente lo stesso napoletano Sanseverino. Si aggiunga che le lezioni manoscritte del Buzzetti (purtroppo del Buzzetti quasi tutto è ancora allo stato di semplice manoscritto) circolavano da Piacenza a Reggio Emilia a Napoli già prima del 1825, come ne fa fede il Gazola nel periodico torinese l'«Amico d'Italia», annata 1825. Quivi il Gazola, tessendo l'elogio in morte dello zio Vincenzo Buzzetti, ci fa sapere che lo zio « tracciò egli un corso breve di filosofia che tiensi nel Seminario Vescovile di Piacenza e nelle pubbliche scuole di Reggio e in quelle di Napoli, filosofia in che null'altro difetto ritrovasi fuor quello di sommamente piacere a tutti i giovani d'ingegno ». Ci fu un momento che, per riuscire più efficace nella lotta, il Buzzetti coltivò il progetto di istituire un ordine religioso volto agli studî: progetto che poi non ebbe seguito. Ma anche senza l'istituzione dell'ordine religioso progettato, l'attacco contro il sensismo ebbe incontestabile efficacia. Un amico del Buzzetti, il can. Marzolini, nelle « Memorie di religione, di morale e di letteratura », anno 1825, p. 141-142, scrive: « La filosofia di Locke, che parevagli in colpa di avere, se non prodotte, favorite almeno di assai, le moderne desolanti dottrine, fu ne' suoi

A questo punto vogliamo domandarci: Quale fu l'indole particolare della reazione del Buzzetti? Implicitamente fu già risposto alla domanda, quando si disse che il Buzzetti reagì tomisticamente. Ma conviene discendere ad una risposta esplicita e ben concreta. All'uopo va rilevato il punto centrale del sensismo dominante tra il 1700 e il 1800, e vanno rilevate e determinate le principali forme di reazione al sensismo provocate dalla discussione di questo punto centrale. Il punto centrale su cui fa forza il sensismo — dai maestri stranieri Locke e Condillac agli scolari italiani Genovesi e Soave — è costituito dalla tentata esplicazione delle idee universali attraverso il semplice ed esclusivo giuoco delle sensazioni: quando non si venga addirittura alla negazione della esistenza medesima delle idee universali.

Il Locke dichiara la sua mente senza ambagi nel Libro II del « Saggio su l'umano intelletto » sotto il capo duodecimo. Do le sue parole nella traduzione italiana del p. Soave, fedele al testo inglese, com'ebbi agio di controllare: « L'anima è assolutamente passiva, siccome ho già provato, quando riceve qualche idea semplice *sia per la sensazione sia per la riflessione* (esperienza interna, diremmo noi); ma diviene attiva quando per mezzo di varie operazioni variamente le va combinando. Le principali tra queste operazioni sono: 1) l'unir molte idee semplici in una sola, così si formano le idee complesse; 2) il rappresentarsi due idee o semplici o composte e collocandole una presso all'altra, considerarle tutt'e due nel medesimo tempo senza però unirle insieme, e così s'acquistan le idee delle relazioni; 3) il separare una o più idee da quelle con cui esistono realmente unite, e così si formano le idee astratte e generali » (1).

---

scritti di metafisica vigorosamente impugnata ». Un avversario, quell'Aifonso Testa piacentino a cui è consacrata la monografia del Credaro, fa lamento di alcuni i quali « vorrebbero ritornare al mondo l'antico bastardume che dicevasi filosofia ». Il bastardume in parola è la scolastica, o più esattamente il tomismo che omai rimetteva le penne. (*Discorso sulla storia della filosofia* del prof. LORENZO MARTINI, p. 9. Torino, 1838).

(1) LOCKE-SOAVE, *Saggio*, p. 100. A proposito del terzo punto merita di essere riferito, come più efficace, il testo inglese « The Third is separating them from all other ideas that accompany them in their real existence; this is called « abstaction »; and thus all its general ideas are made ».

Adunque di fronte alle idee semplici, frutto esclusivo della empiria, l'anima è completamente passiva (wolly passive). D'altra parte le idee, a cui l'anima dà poi origine con la sua attività, non sono altro che le idee semplici in quanto o combinate o messe in rapporto o isolate: nel quale isolamento consiste appunto, secondo il Locke, l'astrazione o generalizzazione o universalizzazione, come più piaccia dire. Sicchè l'oggetto del conoscere, comprese le cosidette idee astratte o universali, resta sempre nell'orbita dell'esperienza esterna ed interna, cioè, in una parola, della sensazione o empiria. Se non che quell'isolamento, che dovrebbe permettere di afferrare l'universale e insieme di restare nell'orbita della sensazione, si limita, in realtà, a cogliere nella sensazione concreta aspetti concreti disgiuntamente da altri aspetti concreti; quindi si mantiene sicuramente nell'orbita della sensazione, ma ci lascia anche nell'orbita del particolare. Gli eredi del Locke in sensismo non porteranno maggior finezza di vedute a proposito dell'isolamento datore dell'universale. Confondendo isolamento con isolamento, cioè astrazione con astrazione, si illuderanno di avere risolto sensisticamente il problema: proprio come il maestro, il quale nel libro terzo, sotto il capo terzo, dopo aver ripetuto la consueta teoria, aggiunge: « Dal che veggiamo che tutto il mistero dei generi e delle specie (e voleva dire delle idee universali) di cui si fa tanto strepito nelle scuole, si riduce a formare idee *astratte* (e voleva dire isolate nella sua maniera) più o meno generali, e a fissarvi dei nomi ».

Veniamo al Condillac. Certo il Condillac nel « Trattato delle sensazioni » pubblicato nel 1754 afferma una sua particolare posizione di fronte al Locke. Se questi assegna due fonti alla cognizione umana, cioè la sensazione o esperienza esterna e la riflessione o esperienza interna, quegli ne assegna una sola, cioè la sensazione, unica essendo per il Condillac l'esperienza, cioè l'interna da lui cognominata sensazione. Ma ciò non toglie che per il Condillac, come per il Locke, anzi più decisamente che per il Locke, l'oggetto della cognizione sia rinchiuso nell'ambito della sensazione, comprese esplicitamente pur qui le idee astratte o generali. Mi limito a tradurre dal tomo primo, parte prima, capitolo VII un pezzo, dov'egli riassume il proprio pen-

siero: « Se noi consideriamo che ricordarsi, paragonare, giudicare, discernere, immaginare, meravigliarsi, *aver delle idee astratte*.... conoscere delle *verità generali* e particolari non sono che differenti modi d'essere attenti, (se consideriamo) che avere delle passioni, amare, odiare, sperare, temere, volere non sono che differenti maniere di desiderare, (se consideriamo) che alla perfine essere attenti e desiderare non sono in origine che sentire, noi concluderemo che la sensazione abbraccia tutte le facoltà dell'anima » (1).

Adunque secondo il Condillac ogni forma di attività conoscitiva è una forma di sensazione, non escluse le idee astratte-universali. E queste idee astratte-universali, come già per il Locke; sono ottenute operandone il semplice isolamento fra l'altre che al momento non interessano: il quale isolamento è frutto dell'attenzione raccolta qui anzichè lì. Dice infatti il Condillac nel tomo I, p. II, cap. VII: « Astrarre è separare un'idea da più altre che entrano con essa nella composizione di un tutto. Per es. prestando attenzione solo alla solidità di un corpo questa qualità viene separata dalle altre. Di qui appare.... che le idee astratte nascono anch'esse mediante l'uso dei nostri organi: sicchè non sono poi tanto in alto come pare si creda, e la loro origine non è poi così ardua a spiegarsi da dover ammettere che ce le comunichi l'Autore stesso della natura » (2). È il ritornello che già sentimmo sulle labbra del Locke.

Astrarre

Se il Locke e il Condillac, i maestri, non sentono, dato il loro grossolano e unilaterale concetto dell'astrazione, il bisogno di uscire dalla sensazione e in genere dall'empiria per esplicare la vita nostra conoscitiva e le stesse idee astratte universali, è facile prevedere che i discepoli italiani del 1700 batteranno su per giù il medesimo sentiero. Ricordo il Genovesi per l'Italia meridionale, e il Soave per l'Italia settentrionale. Il Soave non potrebbe parlarci più chiaramente. Nelle « Istituzioni di metafisica », parte I, sezione II, capo IX (3), riepilogando il suo pensiero circa l'origine delle idee, — pensiero conforme a quello del Locke, — scrive a proposito della astrazione così:

---

(1) *Traité des sensations*, ed. 1754, p. 126.
(2) *Id.*, p. 276.
(3) Ediz. Venezia, 1801, vol. III, p. 174 e ss.

« Fissando l'attenzione sopra una sola qualità di un oggetto (l'anima) la *separa* da tutte l'altre, e se ne forma un'idea o una nozione *staccata*, ecco l'astrazione; separando da molti oggetti le qualità che a tutti sono comuni forma di esse un aggregato, e quest'aggregato contempla *separatamente* dagli oggetti *individui* da cui l'ha tratto, ecco la *formazione* delle idee e delle nozioni *universali;* unisce insieme più idee di cose che attualmente in niun luogo (non) (1) coesistono, ecco la composizione delle idee; divide una idea composta nelle idee semplici da cui risulta, ecco la scomposizione delle idee o l'analisi » (2).

Com'è chiaro, anche per il buon P. Soave le idee astratte e universali non hanno diversa esplicazione dalle altre idee. Esse si ottengono esclusivamente attraverso la sensazione o l'empiria. Data una sensazione, si isoli una parte di questa, ed ecco l'astrazione. Isolate di nuovo frammezzo ad altre sensazioni questa stessa parte, e l'idea astratta eccola divenuta generale o universale. Tale è il vero pensiero del Soave, nonostante qualche parola di suono incerto. La differenza che egli pone fra nozione o idea astratta e nozione o idea universale non addimostra una particolare finezza nei confronti del Locke e del Condillac, sebbene stia lì forse a significare particolari e non ben consapevoli preoccupazioni. In fin dei conti, tra idea astratta e idea universale presso il P. Soave corre la seguente differenza: dicesi astratta un'idea al primo isolamento; ripetuto l'isolamento, la stessa stessissima idea dicesi universale. Poichè l'isolamento del Soave è sempre l'isolamento di un aspetto concreto fra altri aspetti concreti alla maniera insegnata dal Locke e dal Condillac, egli non può sperare di sottrarsi alle difficoltà sopra menzionate: resta sì nel campo della sensazione, ma resta pure nel campo del particolare. Anzi, a guardar la cosa ben addentro, si aggiunge quest'altro curiosissimo assurdo, di moltiplicare l'individuo o l'aspetto individuale, precisamente in quanto tali; ossia di far coincidere, in quanto tali, l'universale con l'individuale.

Non diversamente dal Soave il Genovesi professa l'empi-

(1) Nel testo c'è questo *non*: che però è manifestamente un intruso.
(2) Soave, *Istituzioni di metafisica*, p. 186.

rismo del Locke. In verità il Genovesi è spirito troppo agile per farla da semplice ripetitore e però lascia trasparire qua e là il suo scetticismo, direi quasi il suo criticismo. Per il Genovesi l'origine delle idee è cosa assai misteriosa e in genere la vita conoscitiva non lascia ben trapelare, se sempre si determini sotto la spinta dell'oggetto o piuttosto in virtù dell'intima costituzione del soggetto. Su questo punto il Genovesi (1712-1769), che certo non conobbe Kant, ha qualche pagina la quale fa meditare. Non pertanto, quando si tratta di scegliersi finalmente un'opinione, il Genovesi consiglia di «contentarci (sono sue parole) della volgare opinione che *tutte le idee* traggon l'origine dal senso e dalla riflessione, benchè (è sempre il Genovesi che parla) siffatta origine non la comprendiamo» (1). Par bene che il Genovesi sia un sensista: non però un sensista entusiasta e facilone, ma rassegnato. Ora proviamoci ad interrogarlo esplicitamente sulla origine delle idee astratte e universali. La risposta del Genovesi in materia non rinnega certo quella dataci a proposito delle idee in genere. Il Genovesi, prima del Soave, aveva distinto tra idee astratte e universali in ordine alla soluzione del problema ideologico. Sua dottrina è che le idee astratte si spiegano certamente con la sensazione e con quel tale isolamento di cui sappiamo già. Ma le idee universali? Per il Genovesi, di idee universali non ce ne sono. Bisogna convenire che questo reciso diniego, avvolto in parole molto confuse, libera l'autore da vani tentativi. Il male è che difficilmente il Genovesi troverà chi gli faccia credenza, tanto più che egli non rimane sempre consentaneo a se medesimo. Ascoltiamo le parole di Antonio Genovesi, il quale nelle sue «Istituzioni di metafisica» (2) formula le proposizioni LXXX e LXXXI così:

Prop. LXXX. — «L'immagine d'un ente che sia universale ripugna. Imperocchè qualsiasi ente è uno (prop. 76), dunque l'immagine di ciaschedun ente rappresenta una sola cosa, dunque ripugna un'immagine che rappresenti più cose, cioè un'immagine universale.

Prop. LXXXI. — Dalla qual proposizione (cioè dalla pro-

(1) *Istituzioni di Metafisica*. Venezia, 1789, parte II, prop. XXXVIII, p. 98.

(2) Ediz. 2ª. Venezia 1789, parte I (*Teoremi*), capo VII, p. 52.

posizione LXXX) segue che le idee universali o sien platoniche *pria* d'ogni cosa, o sien peripatetiche *dopo* ogni cosa, non si dànno; imperciocchè, se sussistessero, sarebbero un'immagine universale, il che non può essere (prop. 78). Dunque le idee che diconsi universali non sono altro che la percezione di ciò che è comune o simile a più cose, *astratto* da quelle cose ch'essa distingue. Così la percezione di ciò che è comune negli uomini, coll'astrar da quelle cose che sono proprie di ciaschedun uomo, chiamasi idea universale dell'umana natura, poichè essa spetta egualmente a tutti gli uomini ».

Fin qui il Genovesi. Adunque per il Genovesi l'idea universale altro non è che l'idea astratta ricavata (ciò va tenuto presente) con quel tale isolamento chiuso nell'orbita della sensazione e rappresentativa dell'individuale, anzi, chi ben guardi, dell'*individuale comune*! Stranezza di un uomo o piuttosto d'una situazione! Lo proposizione LXXX ha confuso l'ordine ontologico con l'ordine logico; e, perchè ogni ente *è* uno o individuo vuole che non possa *essere rappresentato* se non come uno o individuo. Così è tagliata fuori la nozione universale. Ma ecco che la proposizione LXXXI paga il fio della confusione, venendoci a parlare della rappresentazione di un *individuo comune*: ch'è certo il binomio più curioso e più assurdo di questo mondo.

II.

Se adesso gettiamo un'occhiata sul cammino percorso, vien fatto subito di osservare che la sorte dell'empirismo o sensismo è legata alla condizione di legittimare la propria posizione di fronte alle idee astratte universali; sia che le neghi, sia che ne tenti la spiegazione. Effettivamente, non potendosi negare senza troppa disinvoltura l'esistenza delle idee astratte universali, lo sforzo del sensismo nel 1700 è diretto a fornirne la spiegazione, sopratutto in relazione e in reazione alle varie forme di innatismo. Bisogna attendersi che, quando sopravverrà la controreazione, le idee astratte-universali saranno di nuovo il precipuo campo di battaglia. Ma non è detto che la controreazione debba assumere necessariamente la forma dell'innatismo, in quanto

per l'innatismo si affermi la esistenza di idee universali preformate nel nostro spirito dalla nascita ed anteriormente ad ogni sua attività. Tra un siffatto innatismo e il sensismo ci sono molte vie di mezzo. Talchè, quando pure il sensismo europeo dal seicento al settecento avesse ottenuto vittoria dell'innatismo, non per questo veniva a legittimare la propria posizione: poteva rimanere esposto, come di fatto rimase, ad altre reazioni. Appunto tra queste viene ad inserirsi la reazione di Vincenzo Buzzetti.

Il sensismo italiano del 1700 dormiva tranquillamente i suoi sonni nella fiducia di avere oramai risolto il problema circa l'origine delle idee anche universali. A questa fiducia era portato vuoi da quel cotal suo concetto secondo cui l'astrazione non è più di un generico isolamento o, se si vuole, di una scelta operata con l'attenzione frammezzo ai materiali offerti dalla sensazione; vuoi dall'altro suo concetto, per verità assurdo, dell'universale, ridotto ad essere l'astratto ossia l'isolato, o piuttosto *questo* astratto, *questo* isolato in quanto côlto ripetutamente o comunemente nel campo delle sensazioni.

Il Buzzetti, il Galluppi, il Rosmini, reagendo contro il sensismo, concentrano la battaglia sulla origine delle idee universali. Convengono tutt'e tre che quest'origine è impossibile esplicarla mediante il gioco esclusivo delle sensazioni. Ma insieme con questo elemento negativo comune, i tre filosofi ne offrono uno proprio, quando vengono all'opera positiva di ricostruzione.

Cominciamo dal determinare il carattere proprio della reazione antisensistica del Rosmini. Leggiamo nel « *Nuovo saggio sull'origine delle idee* », vol. I, sez. 2, capo unico: « È facil cosa osservare che la mente umana non può *formarsi* un'idea *generale* se non in uno di questi due modi: 1) o coll'astrazione, 2) o con un giudizio. Coll'astrazione noi possiamo trarre una idea generale da una idea particolare. Ma per osservare l'idea comune e generale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolari, bisogna supporre che in esse idee particolari ella già si contenga; perciocchè altrimenti noi non la potremmo osservare giammai, nè fermare in essa la nostra attenzione, ov'ella già non ci fosse. La via dunque dell'astrazione non vale punto a spiegare il modo onde noi ci *formiamo* le idee *comuni* e

generali, come si è creduto da certe scuole di filosofi, vale solo a farcele *osservare* là dov'elle sono già precedentemente formate; vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, cioè che a loro non appartiene, acciocchè noi le abbiamo presenti alla nostra attenzione pure e perfettamente *isolate*. Non resta adunque che noi ci *formiamo* le idee comuni o generali se non col giudizio. Ma noi abbiamo veduto che ogni giudizio suppone che in noi abbiamo già precedentemente formata qualche idea generale. Pertanto, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea generale, è manifestamente impossibile spiegare la formazione di *tutte* le idee generali mediante de' giudizî, ma egli fa bisogno al tutto di supporre che nell'uomo preesista, innanzi a tutti i giudizi suoi, una *qualche idea generale*, colla quale a bel principio egli possa giudicare, ed in tal modo venirsi man mano formando tutte le altre idee » (1).

Alla fine del I volume l'idea generale o universale preesistente nell'uomo è chiarita come « l'idea dell'ente in universale (2) ».

A proposito di questa « idea dell'ente in universale », che il Rosmini chiama anche « essere ideale », il Rosmini stesso ci dice che « è una cotale entità di una natura tutta particolare, che non si può confondere nè collo spirito nostro nè coi corpi, nè con alcun'altra cosa che appartenga all'*essere reale* ». Quindi un gravissimo errore sarebbe il credere che « l'essere ideale o l'idea fosse nulla, perchè non appartiene a quel genere di cose che entrano ne' nostri sentimenti. Anzi l'essere *ideale*, l'idea è un'entità verissima e nobilissima.... Vero è che non si può definire, ma si può analizzare o dire di essa quello che esperimentiamo, cioè che è il lume dello spirito. Che può essere più chiaro del lume? Spento questo lume, non si trovan che tenebre » (3).

---

(1) ROSMINI, *Nuovo saggio....*, Milano 1836, vol. I, p. 12-14. Sotto la Sez. V, parte I, cap. III, dimostraz. V e VI (ed. citata vol. II, p. 31) leggiamo: « ... ogni singola sensazione è particolare, tutto ciò che sento in essa è limitato ad essa: l'universale adunque è impossibile trovarsi o ritrovarsi dalle sensazioni ».

(2) ROSMINI, *Nuovo saggio.....*, 1836, vol. I, p. 378.

(3) ROSMINI, *Nuovo saggio....*, vol. II, cap. V, oss. IV (ediz. milanese 1836, p. 135). Il passo citato nel testo prosegue: « finalmente da ciò che abbiamo detto si può formare il concetto del modo onde l'idea dell'ente in universale aderisce al nostro spirito, cioè si può conoscere ch'ella non dimanda, non esige

Quest'essere ideale rosminiano che, senza essere realtà corporea, non si può confondere con lo spirito nostro, è dunque qualcosa d'oggettivo, e, nella mente del suo autore, è ben qualcosa di divino.

Le osservazioni e i rilievi a cui dà luogo la dottrina del Rosmini, qui esposta con le sue stesse parole, troveranno luogo più innanzi. D'altra parte, per lo scopo nostro, non è necessario nè utile procedere ad ulteriori determinazioni del sistema rosminiano.

Veniamo al Galluppi e al suo « Saggio filosofico sulla critica della conoscenza ». Quivi (vol. I, cap. II, parag. 29) noi leggiamo: « Per avere idee *astratte* basta dunque rivolgere la sua attenzione ad alcune impressioni sensibili, poichè i sensi separano le diverse qualità degli oggetti; l'odorato mi dà l'idea d'una qualche cosa odorifera, l'udito di qualche cosa sonora, il tatto di una estensione solida, ecc..... Per avere un'idea *generale* non basta rivolgere la sua attenzione a ciò che i sensi possono offrire allo spirito come separato, è necessaria un'altra separazione, fa d'uopo rivolgere la sua attenzione a ciò che hanno di *identico* i diversi gruppi delle impressioni sensibili, *fa d'uopo separare ciò che la sensibilità non può separare. Questa separazione forma per l'appunto le idee generali.* Due alberi diversi si presentano ai miei occhi. Essi mi dànno le idee particolari di due determinate radici per le quali sono attaccati alla terra, di due tronchi differenti, di rami distinti e di foglie diverse. È necessario che lo spirito per formarsi l'idea *generale* di albero separi nelle due idee delle radici la loro differente *grandezza e figura* e *tutte le altre circostanze* che le individuano. Ora questa separazione non può farsi coi sensi, poichè questi non possono giammai manifestarmi una estensione indeterminata che non abbia una data grandezza e una figura.... » (1). E come dunque si otterrà la separazione datrice dell'universale, ossia come si otterrà l'universale medesimo? Affine di possedere per intero la mente del Galluppi, conviene tenere presenti al-

---

nessun nostro assenso o dissenso, ma ci sta presente come un puro fatto. La ragione di ciò è questa: tale idea dell'ente non afferma e non nega, ella sola costituisce la nostra possibilità tanto di affermare che di negare ».

(1) GALLUPPI, *Saggio filosofico*, vol. I, p. 43 (ed. 1833, Napoli).

cune altre linee del « Saggio » (vol. IV, parag. 34). — Premesso che la generalizzazione delle nostre idee suppone da parte nostra l'esperienza della simiglianza fra dati oggetti della natura; che siffatta esperienza implica, ancora da parte nostra, la posizione del rapporto di identità; che siffatta posizione suppone a sua volta in noi l'idea di identità: il Galluppi si domanda « donde nasce l'idea della identità?.... » E soggiunge: « Non potrebbero rispondere che questa idea nasce dal paragone degli oggetti identici, poichè non si può conoscere che A sia identico con B senza la nozione dell'identità. Questa nozione deve dunque precedere qualunque generalizzazione, essa è dunque una condizione acciocchè la generalizzazione sia possibile, essa è dunque un elemento soggettivo.... » (1). Pertanto secondo il Galluppi la idea universale o generale, come quella che prescinde da determinata grandezza e figura, non può essere l'opera esclusiva del senso rivolto al solo particolare quantitativamente determinato; di più siffatta idea generale, non potendo aver luogo che in quanto si applichi l'idea della identità, questa stessa idea deve preesistere nello spirito o meglio è funzione aprioristica dello spirito la quale fa da condizione di ogni generalizzazione.

Eccoci finalmente al Buzzetti. Che il Buzzetti abbia combattuto vivacemente il sensismo del suo tempo, lo imparammo già dalle testimonianze di coetanei amici ed avversari. A persuadercene direttamente basta gettare uno sguardo anche fugace sulle sue lezioni. Al Condillac è consacrato un intero capitolo nella « Psicologia », e non certo per farne l'elogio. Il Buzzetti non ha molta stima del Locke; ma del Condillac ne ha anche meno. Quando può scoccare su di lui qualche frecciata lo fa volentieri: e, come sempre, adopera un latino che non è proprio quello di Cicerone, ma non è nemmeno quello affaticato e affaticante della cadente scolastica. È un latino chiaro, che finisce per piacere, come piace l'onesto latino dell'Aquinate ad ogni intelligenza salutarmente immune dalla retorica bolsa. Ma sul tema delle idee astratte o universali (che qui ci interessa), il Buzzetti polemizza di preferenza col Locke. Egli vuole evitare che

(1) *Saggio filos.*, vol. IV, p. 83.

tra idee concrete e idee astratte-universali si ponga una semplice diversità di grado: la quale sopprimerebbe alla perfine ogni vera divisione, e risolverebbe di fatto le idee astratte nelle concrete, conservandole solo a parole. Questa divisione radicale, scrive il Buzzetti (*Psych.*, p. 231, N. 214), « totis viribus tuemur contra Lockium eiusque discipulos (si allude al Soave e al Genovesi citati spesso dal Buzzetti), qui philosophiam sensibilem tantummodo tradentes, cum pernoscerent quod per sensus non cognoscuntur nisi concreta, quia sensus est singularium, singularia autem sunt concreta, ideo totis viribus impugnat ideas abstractas ».... Il Buzzetti che nella logica ha distinto bene tra l'universale (uomo) applicabile a più e il singolare (Pietro) applicabile ad uno soltanto e che qui in psicologia vi fa richiamo, osserva contro il sensismo: Come mai idee particolari possono di loro forza esclusiva tramutarsi in universali? Voi dite, o sensisti, che « intellectus ideae seu perceptiones sunt sensuum effectus. Sed istae perceptiones et ideae in intellectu sunt universales et in sensu particulares, istae igitur ideae universales a quo sunt? Non sunt a sensu, quia in ipso non sunt nisi singulares ideae: idea enim Petri in sensu non est nisi idea Petri: in intellectu vero est idea quae exhibet essentiam et speciem humanam in potentiam ad infinita individua.... ». Se le idee particolari del senso non valgono di per sè sole a darci l'idea universale, come dunque si attua in noi questa benedetta idea universale? Ecco come (*Psych.*, N. 160): « Aliqua igitur virtus necessario admitti debet, quae eruat a phantasmate speciem universalem...., haec autem virtus dicitur intellectus agens.... N. 162: Hic autem intellectus se habet ad phantasmata sicut se habet lumen ad colores, quemadmodum enim lumen facit colorem in actu visibilem ita intellectus agens facit speciem phantasmatis actu intelligibilem. Intellectus igitur illuminando abstrahit speciem quidditatis a reliquis individuationibus.... ». Questo intelletto agente, che è « lumen », non è dunque lui che formalmente intende. E come potrebbe formalmente intendere se produce l'idea universale, ossia l'oggetto stesso dell'intendere? Qualora fosse permesso di coniare una parola, andrebbe detto che l'intelletto agente non è intelletto intelligente, ma intelletto *intelligibilizzante*: dicesi intelletto solo,

come osserva il Buzzetti medesimo «ab effectu scilicet ab intelligibili facto per ipsum in actu» (*Psich.*, N. 160) mediante quella tale illuminazione ch'è l'astrazione «ab individuationibus» o astrazione universalizzatrice: cioè astrazione, come avrebbero detto i vecchi tomisti, *a materia signata quantitate*; a un di presso, come direbbe il Galluppi, astrazione da ogni determinata grandezza e figura. L'intelletto che formalmente intende nella contemplazione del fantasma, intelligibilizzato o universalizzato dall'intelletto agente, è chiamato passivo o anche possibile. Esso «ab initio non est nisi tabula rasa» (*Psych.*, N. 159). Questo il nudo schema secondo cui procede il Buzzetti per eliminare il sensismo. Data l'impotenza delle idee particolari a generare da per sè le idee universali, egli si sente autorizzato ad adottare, come necessaria e sufficiente, la teoria tomistica, che nella produzione delle idee universali, oltre a la sensazione e al fantasma costituenti il mondo dell'individuale, pone l'intervento di una *spontaneità spirituale* del soggetto che va sotto il nome di intelletto agente. Questo, astraendo, scioglie il fantasma dalle condizioni individuanti, e così l'universalizza. Chi pensi a quella molteplice spontaneità spirituale che sono le categorie kantiane, troverà che, dopo tutto, questo vecchio intelletto agente ripulito a nuovo dal Buzzetti non è così macchinoso e portentoso come può sembrare a prima vista. Per altro, a voler apprezzare secondo il suo giusto valore l'argomentazione buzzettiana, bisogna riporla sullo sfondo generale, donde fu tolta da noi, per comodità d'esposizione, in un primo tempo. Il Buzzetti attacca il sensismo sul terreno delle idee universali nella seconda parte della sua *Psicologia* sotto il capitolo «De unione animae intellectivae cum corpore». Esposte le diverse teorie, egli assume, come criterio per giudicarne, che nell'uomo il corpo e l'anima, ben inteso l'anima anche in quanto intellettiva, sono un *quid unum* sostanziale secondo l'osservazione dell'Aquinate «ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore. Inde oportet corpus aliquam esse hominis partem» — S. Th. p. I, q. 76, a 1 — (*Psych.*, p. 146, N. 141). Or se così va la cosa, non è possibile da corpo ad anima (pur essendo intellettiva) altro rapporto fuorchè di potenza ad atto anzi di potenza assoluta ad atto

primo, ossia di materia prima a forma sostanziale. Breve: non è possibile far dell'uomo se non un composto di materia prima e di forma sostanziale. Naturalmente la forma sostanziale cioè il principio attivo è l'anima. In ogni altra ipotesi da anima e corpo non può più nascerne un *quid unum* sostanziale. Starebbero necessariamente paralleli: e il parallelismo *dice due* per definizione. Questo dualismo è patente nelle teorie dell'occasionalismo e nell'armonia prestabilita: dove al parallelismo dell'essere si accoppia il parallelismo dell'azione con esclusione quindi di ogni reale interdipendenza fra anima e corpo. Ma il dualismo si rivela anche là dove si mantiene o piuttosto si tenta mantenere l'interdipendenza o meglio l'unità, a così dire, fontale dell'azione, pure innestandola sul parallelismo nell'essere: com'è il caso del Locke, dato che egli rigetta fin l'ombra del concetto di forma sostanziale. Or senza forma sostanziale che, sola, introduce fra anima e corpo il rapporto di atto primo a potenza prima, insiste il Buzzetti, manca la possibilità stessa di quell'*unum* sostanziale che effettivamente è l'uomo. Di più, fuori del sistema aristotelico-tomistico, come spiegare, chi creda in Dio, il significato finalistico del corpo rispetto all'anima intellettiva? In un sistema dove il corpo è semplice occasione (poco importa se alla maniera del Leibniz o del Malebranche), esso corpo, appunto perchè semplice occasione, è privo di ogni intimo significato, di ogni intimo finalismo. Nè va diversamente la cosa per il Locke. Nel sistema lockiano dove corpo ed anima, come fu visto, sono sostanzialmente due, l'anima si limita, in fatto di vita conoscitiva, a ricevere e a distribuire il ricevuto: escluso l'intervento d'ogni spontaneità spirituale. Data questa condizione di cose, osserva il Buzzetti, l'azione del corpo sull'anima non può venire sopraelevata e determinare un passaggio dal campo del particolare a quello dell'universale. « Actio et passio physice et entitative sunt unus idemque numero effectus, qui in quantum procedit ab agente dicitur actio, in quantum vero recipitur in patiente dicitur passio » (*Psych.*, p. 152, N. 147). Azione e passione sono la stessa cosa guardata da due diversi punti di vista, e però se l'azione da parte del corpo agente è quantitativamente condizionata ed è rappresentativamente del singolare, anche la passione da parte dell'anima deve essere

quantitativamente condizionata (cosa ben strana!) e rappresentativa del singolare. Dunque, secondo il Buzzetti, Locke non riesce a spiegare l'idea universale, e spoglia insieme anima intellettiva e corpo, a fatti se non a parole, d'ogni intimo finalismo. La spiegazione richiede l'ammissione d'una spontaneità nel soggetto, ossia l'ammissione dell'intelletto agente con la funzione che sopra descrivemmo.

Dio mi guardi dal pensare e dal dire che questo procedimento non lasci nulla a desiderare. La complicatezza è soverchia e lo sforzo traspare. Ad ogni modo le antiche dottrine del peripato risorgono, e attraverso lo sforzo si sente l'accento personale dello scrittore. Va tenuto presente che il Buzzetti dettava al principio del 1800: *rara avis* in un cielo assordato da stormi di uccelli intenti a ben altra canzone. Non è piccolo merito per questo povero canonico, vissuto senza ambizione nella sua città nativa tra la cattedra e il coro, aver avuto la forza di dir di no al sensismo in un tempo e in un ambiente dove a farlo — e sopratutto a farlo in nome dello spregiato e superato peripatetismo — si poteva rischiare di passare per pazzi. Effettivamente se non passò per pazzo, poco ci mancò. Ma non era uomo da sgomentarsene il nostro, che pur dinnanzi allo strapotere napoleonico seppe mantenere la sua indipendenza spirituale.

A questo punto è possibile fissare, insieme con il lato comune, le principali differenze fra le tre correnti antisensistiche qui ricordate, e così cogliere la caratteristica della corrente buzzettiana in particolare. Anzitutto: come i tre sistemi convengono nel dichiarare impossibile la formazione della idea universale ad opera della semplice sensazione svolgentesi nel campo del singolare o particolare, così convengono nell'esigere per la formazione della idea universale un elemento *aprioristico*. Questo presso l'uno ha nome «idea dell'ente in universale», presso l'altro «idea di identità», presso il terzo «intelletto agente». Adunque non sarebbe esatto contraddistinguere tra loro i tre sistemi per l'«*apriorismo*» *sic et simpliciter* dell'uno in confronto dell'altro. Può anche essere osservato che mentre per il Galluppi e per il Buzzetti l'elemento *a priori* è *del* e *dal* soggetto, invece per il Rosmini è una realtà oggettiva da non confondersi «collo

spirito nostro ». In quanto il Rosmini fa del suo elemento aprioristico una realtà extra soggettiva, la quale poi arieggia effettivamente al *divino*, si risente l'influsso dell'ontologismo del Malebranche attraverso il Gerdil. Inoltre va rilevato che mentre l'apriorismo del Buzzetti neotomista è puramente formale e funzionale (astrarre), l'apriorismo degli altri due filosofi involge pure un contenuto (idea dell'ente in universale, idea dell'identità). Si aggiunga che l'apriorismo del Buzzetti, di fronte alla sensazione per la formazione dell'universale, è astraente; invece quello del Rosmini e del Galluppi è sintetizzante, in quanto appunto sintetizza l'idea *a priori* con la sensazione. In questo apriorismo sintetizzante, non già nel semplice apriorismo, si manifesta l'influsso di E. Kant tanto a proposito del Rosmini, quanto a proposito del Galluppi: al quale influsso non piega il Buzzetti (1).

Quale degli apriorismi ottiene presso i nostri tre filosofi la giustificazione di validi argomenti? Mi limito qui all'esame delle procedure adottate: riservato ogni giudizio circa le conclusioni a cui esse mettono capo.

Il Rosmini nella sua teoria circa le origini delle idee universali ha per supposto l'impotenza dell'astrazione a formare o foggiare le idee universali. L'astrazione, poichè una funzione bisogna pure accordargliela, troverebbe o discoprirebbe nelle idee particolari le idee universali, quivi già bell'e fatte. Donde il problema rosminiano: Se nelle idee particolari ci sono già bell'e fatte le universali, che discopriamo appunto con l'astrazione, per quale altra via (dall'astrazione in fuori) ce le siamo formate? Esclusa l'astrazione, resta che ce le siamo formate con il giudizio. Ma il giudizio suppone qualche idea universale. Dunque, a volere evitare un circolo vizioso, bisogna ammettere innata almeno un'idea universale. Orbene contro il supposto iniziale del Rosmini, cioè l'impotenza dell'astrazione a foggiare

---

(1) Il pensiero kantiano non dovette rimanere ignoto al Buzzetti. Omessi gli indizi qua e là delle sue opere, sta sempre che il nipote D. Carlo Gazola in uno scritto pubblicato nel 1844 in *Prose e poesie inedite o rare di italiani viventi*, anno II, vol. IV, attesta aver udito dal Dott. Angelo Testa, durante il suo corso di filosofia nel Seminario di Piacenza, una magnifica esposizione del sistema di Kant. Or il Gazola frequentò filosofia, vivente lo zio; e il Dott. A. Testa, come ebbi occasione di stabilire in altri miei studî, insegnava sotto la direzione e l'ispirazione del Buzzetti medesimo.

l'universale, basti riflettere che tutto nella realtà è particolare e similmente tutto è particolare nell'idea particolare. Quindi l'astrazione, se mai ha la funzione di *trovare* l'universale, come il Rosmini stesso non dubita, questa funzione non può averla se non appunto in quanto *foggi* l'universale medesimo. *Trovare l'universale è foggiarlo*. Se il Rosmini vacillò su questo punto fondamentale, ciò gli avvenne perchè non distinse fra astrazione che isola un elemento concreto frammezzo ad altri elementi concreti ed astrazione che isola prescindendo da ogni determinata grandezza, o meglio «a materia signata quantitate» cioè dall'*hic et nunc individuante*. Questa ultima astrazione, data la sua peculiarità, mentre isola anche universalizza, cioè dà la nozione o idea applicabile a più, ossia l'aristotelico «aptum praedicari de pluribus»; e, universalizzando, non trova semplicemente, ma foggia. Viziato il punto di partenza nella costruzione rosminiana, resta svalorizzata tutta la procedura: qualunque giudizio voglia taluno riservarsi circa il sistema in se stesso. Questa critica alla procedura rosminiana si ispira fondamentalmente alla critica che circa 75 anni or sono moveva il P. Sordi Serafino, scolaro del Buzzetti.

Ma spesso i filosofi, i grandi filosofi, sono spinti là dove arrivano da ragioni assai più profonde di quelle che galleggiano nei loro scritti. L'idea innata dell'«ente in universale», che arieggia tanto col divino da confondersi con esso, sprizzò dal bisogno, profondamente sentito dal Rosmini, di introdurre il divino nel campo della conoscenza umana in vista di esplicarne insieme con l'origine il valore. Ancor che si possa e, a mio parere, si debba dissentire dalle modalità onde il filosofo roveretano introduce effettivamente il suo divino, sta che egli con ciò prosegue le tradizioni di quanti grandi metafisici si preoccuparono di assegnare le condizioni metafisiche (non dico logiche o criteriologiche) per il valore della vita conoscitiva. Anche la tradizione tomistica afferma il divino nella conoscenza umana, appunto in vista di giustificarne metafisicamente il valore: come quando ripone la garanzia di questa o quella facoltà nostra nella sua stessa naturalità. Che cosa è mai questa naturalità valorizzatrice, in quanto valorizzatrice, se non appunto il divino? Perciò la polemica fra tomisti e rosminiani non fu già,

per gli spiriti che videro addentro, circa la presenza o no del divino nella conoscenza umana, ma circa la modalità di questa presenza (1).

Se il più recente idealismo italiano ha nella sua melodia qualche nota vitale, questa è appunto la consapevole o inconsapevole affermazione del divino come condizione indispensabile al valore della conoscenza: affermazione che prende forma concreta, presso l'idealismo sopraccennato, mediante la professione esplicita o implicita di un panteismo dove l'Io-Dio vince ogni spazio ed ogni tempo. Sebbene cotesto panteismo vada rigettato, perchè fa, voglia o non voglia, immanente il divenire nell'indivenibile, e così finisce per uccidere nell'assurdo l'eterno, esso ha nondimeno il gran merito di tenere accesa la fiamma del divino lungo il sentiero affannosamente battuto da ogni nobile spirito, cui sospinge e preme e tormenta il problema della conoscenza. Mi sia lecito esprimere il pensiero che la filosofia è chiamata per gli anni di un prossimo avvenire a guardare il problema della conoscenza dal punto di vista del divino più che non abbia fatto in passato. Noi italiani abbiamo su questo terreno forti

---

(1) Voglio riportare qui, benchè già riportate in altra circostanza, le parole di un rosminiano, filosofo acuto e polemista impareggiabile: il Buroni. In un libro diretto contro il P. Cornoldi tomista egli scrive così: «*La questione tra me e il P. Cornoldi* è tutta qui, che il P. Cornoldi non vuol che vi sia in noi altra luce di essere e di verità e di cognizione, se non quella che schizza dall'occhio dell'anima a similitudine della luce che schizza dall'occhio del gatto *de nocte*. Egli opina che noi uomini siamo tutti come rinchiusi sotto una volta di bronzo che è la volta del firmamento stellato, sicchè niuna luce da Dio ci possa pervenire (intendo dire nell'ordine naturale) ma dobbiamo contentarci di conoscere il vero con la luce insita nell'occhio nostro. Io tengo invece, e non lo dissimulo, che in quella enea volta del firmamento ci sia pure un forellino per lo quale da Dio ci venga qualche raggio di luce *obbiettiva*, simile a quella che viene a tutti gli animali dal sole. Le famose parole del salmo, *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, io le intendo così, che la luce della faccia del Signore ci risplenda dall'alto, *super nos;* egli invece vuole che la luce della faccia del Signore ci sia stata radicata in *Nobis* da principio, ma nulla più ci risplende dal di sopra, *super nos*...» (Risposta prima al Cornoldi, p. 58). Fin qui il Buroni. Insomma, soggiungo io, mentre nel sistema rosminiano il divino è introdotto anche come immediato oggetto della facoltà conoscitiva, nel sistema tomistico è introdotto come causa efficiente del soggetto e sopratutto come causa, per così dire, finalizzatrice, o, se più piaccia, ordinatrice del soggetto e dell'oggetto, vuoi presi a sè vuoi presi nella loro stessa ragione formale di soggetto e di oggetto. Per fermo, quando non si rimanga bonariamente alla superficie delle cose, ma si approfondiscano le condizioni metafisiche indispensabili al valore della conoscenza, non si può sfuggire dall'assegnare per condizione principe il divino eterno e indivenibile, e quindi fuori dello spazio e del tempo, ordinante il soggetto all'oggetto e viceversa attraverso lo spazio ed il tempo.

incentivi nella filosofia nazionale del Rosmini e anche del Gioberti. Ma abbiamo semi da far mirabilmente fruttare sopratutto nell'opera di quell'altro grande italiano, Tomaso d'Aquino, che disposò all'altezza singolare della mente un equilibrio altrettanto singolare. Appunto ispirandosi a Tommaso d'Aquino il Buzzetti, mentre da una parte introduce avverso il sensismo l'intelletto agente, cioè l'apriorismo astrattivo per integrare l'efficacia dei sensi nella produzione dell'idea universale, dall'altra parte ripone lucidamente e vivacemente in Dio l'ultimo fondamento metafisico del valore dell'umana conoscenza. Nel trattato « De Religione », chiarendo il suo pensiero in confronto del Lamennais, rigetta la pretesa del filosofo francese che primo principio del conoscere sia l'autorità ossia il consenso del genere umano. Il consenso del genere umano circa una data idea, spiega il Buzzetti col suo solito latino, può assurgere a dignità di valore solo se alla fine si fonda in Dio come autore: in quanto esso consenso si appalesi o come frutto di una tradizione che faccia capo a Dio, o come frutto di una infusione che Dio abbia fatto di quella data idea a tutti gli uomini, o come frutto della evidenza onde brilla per ogni intelletto l'essenza stessa delle cose create da Dio. Questo ragionamento buzzettiano fornisce l'arma per togliere « al consenso del genere umano » la dignità di primo principio criteriologico attribuitagli dal Lamennais, e dimostra insieme l'importanza fondamentale annessa dal Buzzetti al divino in vista di una legittimazione metafisica del valore della conoscenza.

Dopo avere esaminata e criticata la procedura seguita del Rosmini per stabilire la sua idea innata dell'« ente in universale » e il conseguente apriorismo sintitezzante, è la volta di discutere la procedura del Galluppi, con la quale ha tanta analogia la procedura del Rosmini, da far pensare una dipendenza. Il Galluppi quando prende ad assegnare le condizioni indispensabili per l'idea universale — la quale altro non è se non il tradizionale « *aptum praedicari de pluribus* » — procede quasi che si trattasse di assegnare gli elementi richiesti vuoi per l'*applicazione* effettiva ed attuale dell'idea universale ai casi particolari, vuoi per avere la *consapevolezza* dell'universalità stessa dell'idea universale. Tutta l'argomentazione galluppiana in fondo in

fondo è qui: si vuole che l'idea dell'identità preceda ogni idea universale (donde poi si conchiude al suo carattere soggettivo) perchè senza l'idea dell'identità non è possibile riscontrare niente come effettivamente identico a più. Ebbene: quand'anche ciò fosse da concedere, resterebbe provato unicamente che la idea della identità condiziona l'applicazione effettuale o, al più, la consapevolezza riflessa della molteplice applicabilità della nozione universale. Ma quanto a condizionare la semplice presenza in noi dell'idea universale, non se ne potrebbe cavare proprio nulla. Ora per concludere al carattere soggettivo della «nozione di identità» il Galluppi doveva mostrare sopratutto che questa sua «nozione di identità» condiziona *la presenza stessa* in noi dell'idea universale. Non avendolo fatto, la sua conclusione (cioè il carattere soggettivo della nozione di identità col relativo apriorismo sintetizzante) resta sospesa in aria senza legittimazione di sorta.

Insomma: l'equivoco del Rosmini sta nell'aver confuso astrazione con astrazione; l'equivoco del Galluppi sta nell'aver confuso l'*idea universale* cioè dal contenuto applicabile a più con la *consapevolezza* dell'universalità, ossia, di aver confuso l'universale che la vecchia scolastica chiamava diretto con l'universale che parimenti la vecchia scolastica chiamava riflesso. Ciò posto, quel tanto in più che ogni apriorismo sintetizzante, appunto perchè sintetizzante, importa nei confronti di un qualsiasi apriorismo astrattivo, non presenta presso il Galluppi e presso il Rosmini nessuna giustificazione. Se il Buzzetti evitò il duplice equivoco, ciò fu perchè egli mantenne più consapevole e più schietto il contatto con la corrente tomistica ch'è poi la filosofia perenne: la quale, a dir vero, spezza ogni comoda divisione di medioevo e di rinascimento e sale per tutti i secoli. Volto l'occhio all'avvenire con in cuore il passato, Vincenzo Buzzetti, che non si estraniava dal presente, trovò modo di superare il sensismo imperante come lo superarono poi il Galluppi e il Rosmini. Come loro, adduce la ragione fondamentale non potere il senso col solo gioco dei suoi dati particolari fornire l'idea universale che prescinde da le linee individuanti; ma diversamente da loro, quando si tratta di porre qualche cosa, oltre il senso ed oltre l'inerte spirito lockiano, affine di

spiegare l'idea universale, il Buzzetti si astiene dal ricorrere a sintesi di sorta. Se l'universale è il particolare o individuale passato alla fantasia, precisione fatta dalle linee individuanti, esso universale, pensa il Buzzetti con S. Tommaso, deve essere figlio di questa precisione, ossia di questa astrazione. E questa astrazione, esercitata non per una qualsiasi elezione ma naturalmente secondo cioè una spontaneità naturale del così detto intelletto agente, come rappresenta un apriorismo necessario così rappresenta un apriorismo sufficiente. Di fronte a l'apriorismo sintetizzante, per cui l'oggetto non è *dato* ma *posto o fenomenalizzato*, questo sufficiente apriorismo astrattivo, appunto per la sua indole astrattiva, dà e non pone o fenomenalizza l'oggetto; avvia così al realismo di Aristotele e di S. Tommaso. Che se è vero che « res *ut significantur* per ideas *abstractas* non existant in rerum natura » non per questo, osserva il Buzzetti, è da dirsi che queste idee « nihil significent, quia ab eo aliud est nihil significare, aliud est rem significare alio modo quo est » (*Psych.*, N. 214). D'altra parte la diversità del modo secondo cui la cosa è in sè dal modo secondo cui la cosa è significata o rappresentata nell'intelletto non implica errore di sorta da parte del conoscente: il quale, mentre esercita la suddetta astrazione, è ancora in un momento anteriore alla vita giudicativa (in quel momento che col Croce potremmo chiamare estetico); sicchè, mancando ogni affermazione ed ogni negazione, viene pure a mancare la proiezione nella realtà di un rapporto qualsiasi fra il contenuto e il modo rappresentativo della idea universale. Da questo rapporto si prescinde o si astrae: e, secondo il vecchio effato, *abstrahentium non est mendacium.*

Dopo ciò non parrà azzardato se concludo lo studio presente, affermando che nella reazione antisensistica dell'incipiente secolo XIX il neotomismo, pur essendo ai primi passi, già si profila, ad opera del Buzzetti, con manifesti segni di superiorità nei confronti delle altre correnti antisensistiche italiane di ispirazione kantiana più o meno larga, più o meno consapevole.

PAOLO ROTTA
professore di storia della filosofia nell'Università Cattolica del s. Cuore.

PLATONE E KANT

Il Kant al principio della *Dialettica trascendentale* dà della teoria delle idee di Platone un'interpretazione, da cui è opportuno prender le mosse per il nostro studio sui rapporti tra quello e questo.

Platone, egli dice, si servì dell'espressione idea, in modo che si vede bene che per essa egli intendeva qualche cosa che non soltanto non è ricavato mai dai sensi, ma che sorpassa anche di gran lunga i concetti dell'intelletto, di cui si occupò poi Aristotele, in quanto che nell'esperienza non s'incontra mai nulla che vi sia adeguato: le idee sono per lui i modelli delle cose stesse, e non semplici chiavi per le esperienze possibili, come le categorie: secondo il suo pensiero esse emanarono dalla Ragione suprema, donde toccarono in sorte alla ragione umana, la quale, per altro, ora non si trova più nel suo stato originario, ma deve a fatica richiamare le antiche idee già molto oscurate, per mezzo della reminiscenza (cioè la filosofia). Platone osservò molto bene che la nostra attività conoscitiva sente un bisogno molto più alto che di compitare semplicemente fenomeni secondo un'unità sintetica, per poterli leggere come esperienza, e che la nostra ragione naturalmente si innalza a conoscenze che vanno troppo in là, perchè un qualunque oggetto, che l'esperienza può dare, possa mai adeguarvisi, ma che nondimeno hanno la loro realtà, e non sono per nulla semplici chimere (1).

Più avanti il Kant s'indugia a mettere in luce i meriti di Platone per ciò che riguarda il problema morale, e dopo aver notato che se nel dominio teoretico egli non poteva seguire Platone «nella deduzione mistica delle idee e nelle esagerazioni ond'egli in certo qual modo le ipostatizzava», conchiude: «se si toglie dalle espressioni di Platone quello che c'è di esagerato, lo

(1) KANT, *Critica della ragione pura*. Trad. GENTILE e LOMBARDO-RADICE. Bari, Laterza, 1910, vol. I, p. 291 e segg.

slancio spirituale del filosofo per sollevarsi dall'osservazione della copia nell'ordine fisico dell'universo al suo sistema architettonico secondo scopi, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita di essere approvato ed imitato ».

Con tali parole il Kant, che ben ha visto la trascendenza delle idee in Platone, contrariamente all'interpretazione che di tale dottrina ha cominciato, pochi anni dopo di lui, a dare l'Hegel, stabilisce il suo accordo con Platone nel non ammettere che il conoscere derivi tutto dal dato del senso empiricamente inteso, ed il suo dissenso dalla soluzione trascendente di lui, per riaffermare la soluzione sua critico-trascendentale.

Il punto di dissenso indicato è dal Kant così espresso in una nota dei *Prolegomeni* (1): « Il mio idealismo critico si propone solo di comprendere la possibilità della nostra conoscenza *a priori* circa gli oggetti dell'esperienza, problema che finora non è stato ancora, non che risolto, nemmeno posto. Con questo cade ogni idealismo mistico, il quale appunto, come può già vedersi in Platone, dalle nostre conoscenze *a priori* argomentava alla possibilità di un'altra intuizione che non quella dei sensi (l'intuizione intellettiva), perchè non veniva nemmeno in mente che anche i sensi potessero intuire *a priori*.

Fra i grandi postkantiani lo Schopenhauer col solito stile acre e nervoso rinfacciava ai filosofi tedeschi de' suoi tempi di aver lasciato cadere tanto al basso la filosofia, appunto per non aver intesa ed afferrata la dottrina di Kant, e da Kant in su capito Platone; se si avesse, egli dice, con fedeltà e serietà meditato l'intimo senso contenuto nelle dottrine di questi due grandi maestri, non si sarebbe potuto mancare di scoprire da gran tempo quanto concordino i due grandi sapienti, e come il significato puro, l'indirizzo ultimo delle due dottrine sia proprio il medesimo.

Ed in che cosa consiste tale intimo accordo tra i due grandi maestri per lo Schopenhauer, nel quale secondo lui sta la grandezza di entrambi?

Lo Schopenhauer parte dalla sua dottrina della volontà

(1) KANT, *Prolegomeni*. Ed. Martinetti, Torino, 1913, p. 159.

in quanto essa s'identifica col noumeno kantiano, e crede di riconoscere nei diversi gradi dell'oggettivazione di essa volontà, che costituisce appunto l'in sè del mondo, ciò che Platone chiamava le idee eterne, ossia le forme immutabili. Se adunque la volontà è la cosa in sè (il noumeno), e l'idea è invece la diretta oggettività di tale volontà in un grado determinato, veniamo a trovare, dice il nostro filosofo, che la cosa in sè del Kant e l'idea di Platone — questi due grandi ed oscuri paradossi dei due maggiori filosofi dell'occidente — pur non essendo del tutto identici, sono nondimeno strettamente affini e distinti per una sola determinazione. Tali due grandi paradossi sono addirittura — appunto per il fatto di suonare in modo tanto diverso, malgrado la loro intima concordanza e parentela, a causa della straordinaria differenza tra le individualità dei loro autori — il miglior commento reciproco l'uno dell'altro, rassomigliando a due strade affatto diverse, che pur conducono ad una meta.

Lo Schopenhauer illustra tale sua opinione sul rapporto profondo tra Platone ed il Kant cercando di dimostrare che tanto quello che questi si sono accordati nell'escludere che e tempo e spazio e causalità sieno determinazioni o dell'idea o della cosa in sè, in modo esplicito il Kant, in modo implicito, ma non meno sicuro, Platone. Ambedue perciò tengono il mondo visibile per un'apparenza, la quale è in sè nulla ed acquista significato e realtà solo da ciò che in lei si esprime (per Kant la cosa in sè, per Platone l'idea). Ed a questa unica e verace essenza sono affatto estranee, secondo entrambe le dottrine, tutte le forme dei fenomeni, anche le più universali e sostanziali. Per negare codeste forme Kant le ha direttamente assunte in espressioni astratte e, senz'altro, tempo e spazio e causalità ha riconosciuto non appartenenti alla cosa in sè, quali semplici forme dei fenomeni; Platone invece non è pervenuto fino all'ultima espressione, e le sue idee ha solo in modo indiretto mostrato prive di quelle forme, negando loro ciò che unicamente per mezzo delle forme stesse, diventa posssibile, ossia pluralità dell'identico, nascita e morte.

Come si vede, lo Schopenhauer insiste unicamente sul rapporto tra le due entità, idea e noumeno, ed esclude poi espres-

samente e vivacemente che vi sia rapporto tra idee e categorie, non ostante alcuna apparenza di somiglianza tra loro (1).

La questione dei rapporti tra Platone e Kant, così esplicitamente trattata dallo Schopenhauer, fedele anche in ciò al consiglio datogli dal suo maestro, lo Schultz, di studiare specialmente quei due grandi filosofi se veramente voleva addestrarsi alla ricerca filosofica, dopo il pensatore di Danzica, fu da altri storici e critici del pensiero riflesso studiata e risolta, per quanto in modo diverso, in senso positivo; basterà che noi ricordiamo e l'Heidemann (2) e lo Stäckel (3) ed il Fuchs (4). In Italia ricorderemo in proposito il giudizio contrario del Cantoni, il quale non ha dubitato di affermare che nessuna filosofia, quanto alla speculazione teoretica, è più contraria allo spirito del criticismo quanto la platonica, giudizio questo non condiviso affatto da un altro profondo conoscitore italiano del Kant, il Martinetti, il quale in parecchi luoghi delle opere sue parla di rapporti tra il Kant e Platone.

Ora vale la pena che sulla questione si ritorni, non tanto per approfondirla, o per risolverla in tutto e per tutto, che in tal caso ci vorrebbe ben lunga ricerca, ma solo per lumeggiarla nelle sue parti più significative e perspicue, in ciò seguendo, per così dire, la traccia segnataci e dallo stesso Kant, e dal suo grande ammiratore.

Consideriamo, anzitutto il più brevemente possibile, la posizione dei due filosofi, di cui stiamo parlando, in rapporto allo svolgimento del pensiero riflesso.

La speculazione filosofica prima di Platone già aveva, in tempo relativamente breve, percorso uno di quei suoi grandiosi cicli che di solito si originano colla forma più o meno ingenua

---

(1) A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. P. Savi-Lopez. Laterza, 1906, vol. II, p. 10 e segg.

(2) J. Heidemann, *Platonis de ideis doctrinam quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit*. Berolini, 1863.

(3) Staeckel, *Der Begriff der Idee bei Kant und bei Plato*. Rostock, 1869.

(4) C. Fuchs, *Die Idee bei Plato und Kant*. Wiener, Neustadt, 1886.

di realismo e di dogmatismo e si chiudono collo scetticismo. Da Talete alla Sofistica il pensiero riflesso tanto aveva camminato da parer quasi arrivato ad una morta gora senza risurrezione. Lo scetticismo però dei grandi sofisti, se da una parte apparve come demolizione di vecchie credenze e di immature costruzioni metafisiche, fu anche preparazione al sorgere di metodi nuovi e di nuovi problemi. Platone fu appunto il filosofo che parve destinato a raccogliere in se stesso tutti gli elementi sani e vitali delle diverse correnti di pensiero fin allora ingeneratesi, che lo scetticismo aveva come dissipate, sicchè quelle parevano andassero per sempre alla deriva. Per riuscire a ciò bisognava superare le strettoie dell'esclusivo mondo sensibile, e creder questo solo come un'ombra fugace di un altro mondo superiore, e questo mondo superiore porre come un'entità metafisica trascendente, oggetto adeguato, perchè omogeneo in quanto d'ordine intelligibile, per lo spirito. Bisognava in altri termini restaurare il mondo dell'essere parmenideo sulla base del concettualismo socratico, in opposizione al puro mondo dell'oggetto del senso, e questo far rientrare sotto quello, non tanto per spiegarlo, chè la spiegazione del mondo sensibile per mezzo dell'intelligibile, se fu il problema centrale per Aristotele, non fu certo il più assillante per Platone, quanto piuttosto per mettere in luce il mondo metafisico come unico oggetto adeguato della scienza assoluta. L'atto del vero conoscere veniva così a modificarsi, in quanto da atto di pura analisi, come era stato pensato da Socrate, si traduceva in un atto di vera sintesi, ed in un certo senso anche di sintesi *a priori*, appunto perchè *a priori* era ammesso il contatto col mondo intelligibile da parte dell'anima nostra.

E così con Platone il ciclo della filosofia antica veniva ad affermarsi nel suo culmine: dopo il parziale oscuramento dello scetticismo sofistico, il pensiero affermava la sua autonomia colla posizione del suo mondo, il quale in tal modo era ammesso come il vero reale, come oggetto e condizione di una scienza assoluta.

Il conoscere la possibilità di ascesa a quel mondo, il che vuol dire l'essere in possesso del moto dialettico ascendente verso di esso, apparve lo scopo supremo dello spirito. Platone

così, come molti secoli dopo il Kant, approfondì il *nosce te ipsum* di Socrate, reclamando anch'egli dal mondo dei saggi, non l'abdicazione nello scetticismo, ma la circospezione in una fiducia basata sul massimo controllo, quale è appunto quello che il pensiero può dare a se stesso per via dialettica, senza alcun ricorso d'ordine necessario ad alcunchè di eterogeneo, come appunto può essere il dato del senso.

***

Anche il Kant si è presentato alla filosofia quando un grande ciclo del pensiero filosofico stava per conchiudersi, serrandosi, come al solito, quando esso è aberrante dalla traiettoria della verità, in una forma di scetticismo: quello dell'Hume.

Non è nelle nostre intenzioni considerare come mai il ciclo filosofico iniziatosi dalla Rinascenza abbia potuto, attraverso Cartesio ed i Cartesiani approdare allo scetticismo dell'Hume. Il fatto si è che questi molto cercò di distruggere della cosidetta Metafisica nuova, intessutasi da Cartesio in poi, col distruggere o tentare di distruggere il principio di causalità e la nozione di causa efficiente. Fu quella dell'Hume una critica del tutto negativa, perchè basata sulla manchevolezza intrinseca dell'empirismo in genere e di quello inglese in ispecie. Sotto un tal punto di vista l'Hume è del tutto da paragonarsi ai grandi sofisti della Grecia antica, a Protagora specialmente, i quali pure affogarono in una soluzione negativa del problema della conoscenza, appunto perchè anch'essi si erano impantanati nelle strettoie del puro empirismo e del gretto individualismo.

Dopo il risveglio avuto dal sonno dogmatico per opera dell'Hume, il Kant si persuase che il problema della possibilità ed esistenza della Metafisica doveva agitarsi non più per un processo analitico, per il quale egli credeva non si potesse rompere il ciclo fatale entro cui l'intelletto si chiude e si raggira senza mai sciogliersene: bisognava trovare un'altra base che garantisse in modo definitivo la necessità e l'universalità del conoscere.

Era in fondo lo stesso problema quale si era un giorno imposto a Platone: il problema cioè della scienza, nel trattare il

quale ambedue sono approdati a quello che sono il motivo della loro originalità: il mondo dell'idee per Platone, la concezione delle forme pure o delle categorie per il Kant.

Nè a dire che tali novità introdotte nella filosofia dai due filosofi, di cui stiamo parlando, non si debbano credere animate nel fondo dal medesimo spirito, punti cioè della stessa traiettoria. La sintesi *a priori* del Kant può ben considerarsi come uno sviluppo dell'*a priori* di Platone: ciò non è ammesso dallo Schopenhauer, come si è visto, ciò però è riconosciuto, e giustamente, secondo il nostro giudizio, dallo Stuart-Mill e dall'Ueberweg, i quali nella loro aspra opposizione alla soluzione data dal Kant al problema gnoseologico, hanno creduto di veder in essa il fantasma appunto delle vecchie idee innate, o delle rivelazioni platoniche emananti da un mondo soprasensibile (1).

È certo che il Kant, come Platone, trovò alimento alle sue speculazioni in tutte le correnti vive del pensiero, e come Platone tentò per via metafisica la conciliazione definitiva tra Eraclito e Parmenide, dopo una grave crisi di scetticismo, tutt'altro che infeconda, così il Kant cercò la conciliazione definitiva per via critica del razionalismo e dell'empirismo dopo la grave crisi, anch'essa tutt'altro che infeconda, dell'Hume.

Tale conciliazione ambedue cercarono nell'*a priori* che loro parve unica base per risolvere il problema comune ad entrambi, il problema della scienza, o, per meglio dire, della necessità ed universalità del conoscere.

Nel perseguire un tale scopo a vantaggio dello stesso problema tanto Platone quanto il Kant si tennero ancora fermi alla concezione dualistica di interno ed esterno, di pensiero e realtà, per quanto entrambi supervalutarono quello a scapito di questa, tanto che nella traiettoria segnata dalle loro dottrine si arrivò a superare un tale dualismo ad esclusivo vantaggio dell'intelligibile, o del pensiero, da Plotino cioè dopo Platone, dal Fichte dopo il Kant.

Oltre che per ciò che riguarda la posizione storica dei due filosofi, ed il problema da essi trattato si può, in via pregiudi-

(1) Cfr. F. A. Lange, *Histoire du Materialisme*. Paris, Schleicher, 1911, vol. II, p. 21.

ziale parlare di un rapporto positivo tra essi, ma anche per ciò che riguarda il metodo. Platone nelle sue ricerche d'ordine dialettico batte, per così dire, due strade, le quali s'intrecciano a vicenda, compiendosi ed integrandosi fra loro (1): l'una, che coincide pienamente colle epagoge socratica, riesce all'universale, al genere, all'idea, cioè come l'*ἓν ἐπὶ πολλῶν*; l'altra strada, tutta propria di Platone, muove dalle contraddizioni del sensibile, e porta il filosofo a sollevarsi direttamente all'idea assoluta ed immutabile, all'*αὐτὸ καθ' αὐτό*. La prima strada prende nome *διάνοια*, la seconda *νόησις*; con quella si arriva solo all'unità generica per via della rassomiglianza, coll'altra si giunge invece all'intuizione delle idee, come enti per sè stanti. La prima è in funzione di un'attività *astrattivo-sintetica*, la seconda invece è un'*ipostatizzazione* dell'universale logico in entità metafisica effettiva. Tanto nel battere o questa o quella delle due strade il punto di partenza è però sempre il dato sensibile, che non si cerca però affatto di interpretare e, per così dire, di divinizzare ad esclusivo beneficio proprio, come invece aveva sempre fatto la filosofia presocratica: la realtà vera è trascendente il sensibile, e nessuna spiegazione esauriente di questo è possibile, se non riferendosi ad alcunchè che effettivamente lo trascende, non solo in quanto la trascendenza sia da concepirsi in rapporto ai predicati, ma anche in quanto si allarga ai soggetti, i quali così anch'essi si sciolgono dai confini della percezione sensibile, ed acquistano un'indipendenza assoluta.

Usando di un tale metodo Platone ha cercato nella soluzione del suo problema, il problema dell'*ἐπιστήμη*, di superare tanto il puro fenomenalismo empirico, quanto il subbiettivismo concettuale, oltre che lo scetticismo sofistico.

Il Tocco (2) ha avuto occasione di dire che il Kant per lo scopo ch'egli cercò di raggiungere colla sua Critica potrebbe dirsi più che il Socrate, come molti l'hanno battezzato, come il Platone dell'età nostra, «appunto perchè egli cercò di restaurare sulle rovine del materialismo, costruito a base di una teorica della cognizione grossolana e semplificatrice, l'idealismo vivificatore della nuova scienza».

---

(1) A. Chiappelli, *Dell'interpretazione panteistica di Platone*. Firenze 1881, pag. 126.
(2) F. Tocco, *Studi Kantiani*. Palermo, Sandron, p. x.

Veramente, secondo il nostro giudizio, il Kant più che un principio vivificatore di scienza, ha piuttosto posto quella base soggettivistica, che a lungo andare si trasmutò in negazione esplicita del valore teoretico della scienza.

Non è però della critica al criticismo del Kant che vogliamo ora occuparci, solo premendoci considerare la sua posizione storica in rapporto a quella occupata un tempo da Platone.

Orbene, per ciò che riguarda il metodo, ben si può dire che il fondamento di tutta la ricerca epistemologica del Kant sia il presupposto che se ogni nostra conoscenza comincia per l'esperienza e nell'esperienza quindi si limita, ciò non prova affatto che essa derivi tutta dall'esperienza.

Persuaso di ciò, il Kant rivolge tutta la sua ricerca per trovare quell'elemento che nel fatto anche della conoscenza empirica all'esperienza stessa non è dovuto. Trovato così codesto addendo, che spontaneamente si somma in quella specie di addizione, quale sarebbe appunto il dato del senso, il nostro filosofo suppone un tale addendo come trascendentale, per il che, superando la posizione, diremo quasi, socratica del concetto, quale ormai si era fissata nella Logica tradizionale, arriva, anch'egli per una specie di processo di ipostatizzazione, alla sua nozione di forma pura dell'intelletto.

Tale è a grandi linee il metodo seguito dal Kant nella soluzione del problema critico, metodo che in modo evidente richiama quello che poco sopra si è detto aver usato Platone.

Ed a proposito di metodo, notiamo anche questo che tanto Platone, quanto il Kant non si indugiano tanto nel dimostrare la realtà delle idee o delle forme pure, quanto piuttosto a dimostrarne l'efficienza e la portata.

Invano infatti noi cercheremmo in Platone una dimostrazione sistematica ed esauriente dell'esistenza effettiva delle idee, come invano noi cercheremmo nel Kant qualche cosa di analogo per ciò che riguarda le forme pure del conoscere.

Ambedue partono dall'affermazione, frutto di intuizione, che tanto quelle che queste sono, e tutto il ragionare che intorno alle une ed alle altre si attua in entrambi non è in gran parte rivolto che a provare l'impossibilità di un conoscere necessario ed universale, una volta che non si ammette l'elemento trascen-

dente (Platone) o trascendentale (Kant) È per tale procedimento comune che Platone e Kant s'incontrano anche in questo, nel cercar di spiegare la verità in base alla certezza, ed alle sue esigenze, contrariamente a quello che si attua negli altri sistemi, in cui si cerca invece di spiegare la certezza e le sue esigenze in base alla verità.

Ciò si comprende meglio, quando si pensi che da una parte Platone non aveva per nulla sentito il bisogno di investigare quel processo d'ordine criteriologico per il possesso della certezza, per cui la conoscenza tutta si fonde sui principii puri astratti, come invece ha poi fatto Aristotele; e dall'altra il Kant ha volontariamente allontanata da sè, come vana, una tale scala della conoscenza, per tenersi solo a quella che poggiava esclusivamente sui processi d'acquisto nel travaglio dell'esperienza.

Oltre però che per il problema, e per la sua soluzione, in un certo senso, e per il metodo, per un altro incontro, sempre d'ordine generico e direm quasi pregiudiziale si può parlare di rapporti tra Platone ed il Kant: tale incontro riguarda l'intento morale ed anche religioso della speculazione loro.

È noto come Platone, anche in questo fido discepolo di Socrate, abbia sempre saputo conservare quell'alta intonazione morale che rappresenta sempre una delle sue preoccupazioni più luminose. Egli non deve esser considerato unicamente come un'intelligenza speculativa, ma come un benefattore degli uomini, in quanto non mai ha perso di vista l'applicazione pratica delle sue dottrine e la rigenerazione ed il rafforzamento morale della società.

Ed al problema morale ecco collegarsi in lui il problema religioso. È noto infatti come all'ardito idealista del VI e del VII libro della *Repubblica* sottentri ben tosto l'uomo pratico dell'VIII e del IX, e come il sottile dialettico del *Parmenide* e del *Sofista* si trasformi nell'uomo profondamente religioso delle *Leggi*.

Orbene qualche cosa di simile noi riscontriamo anche nel Kant, in cui pure l'analitico della *Critica della Ragion pura* si trasforma spesso nel moralista di tutte quelle opere, in cui il problema morale s'impone al filosofo con tutta la sua importanza preponderante. E col problema morale andò in pieno

accordo anche nel Kant il problema religioso, che dopo tante distruzioni d'ordine razionalistico da lui attuate, anche il Kant, nè più nè meno di quello che era avvenuto in Platone, risolve sulla base di quella fede morale, che è prospettata e difesa nell'opera sua *La religione nei limiti della ragione*, la quale è la conclusione di tutto il pensiero kantiano, press'a poco come *Le Leggi* sono il degno fastigio di tutto il pensiero di Platone.

Poteva bene il Goethe rimproverare in proposito al Kant di essersi lasciato traviare dalle seduzioni dei cristiani e di baciare le bordure del loro mantello: un appunto pressochè simile, per ciò che riguarda il significato suo, avrebbe potuto fare anche a Platone od un rigido seguace del panteismo stoico od un sostenitore fedele del meccanismo epicureo.

***

Dopo aver considerato quali rapporti si possono stabilire tra Platone ed il Kant dal lato storico e generico, cerchiamo ora di approfondire un po' le nostre ricerche e vedere se rapporti tra i due filosofi si possano stabilire anche dal lato intrinseco e dottrinale.

Naturalmente anche per questa parte non potremo che accennare alle linee più significative della questione, procedendo più per via sintetica che per via analitica, come in ricerche di tal fatta pur si dovrebbe fare.

Già si è detto che per questa parte dell'indagine nostra noi ci appoggeremo a quanto già a proposito di rapporti dottrinali tra Platone e Kant hanno affermato ed il Kant stesso e specialmente lo Schopenhauer.

Il grande e fondamentale rapporto da questo affermato tra i due riguarda, come si è visto, l'idea di Platone ed il noumeno del Kant, con esclusione invece assoluta di un qualsiasi rapporto tra idee e categorie.

Discutere intorno a ciò, ci porta a discutere anzitutto intorno alla soluzione dualistica data tanto da Platone quanto da Kant ed al problema ontologico, e per conseguenza, al problema gnoseologico.

È noto che lo scopo del Kant fu quello di liberare se stesso tanto dal razionalismo dogmatico, quanto dal subbiettivismo: nel liberarsi da quello egli riuscì alla soluzione critica di un sapere racchiuso solo entro i limiti dell'esperienza (e questo fu il grande e fondamentale errore del Kant); per liberarsi da questo egli tenne saldo il dualismo tra essere e pensiero, tra oggetto e soggetto, tra natura e spirito.

Nel Kant è più che mai decisa la distinzione di un di dentro e di un di fuori rispetto a noi, entrambi in posizione assoluta, e per se stessa incomunicabile.

Due specie quindi di realtà, la cui opposizione il Kant ha più che mai approfondita, nè più nè meno di quello che ai suoi tempi aveva fatto Platone.

Se noi infatti pensiamo agli empiristi presocratici troveremo che da essi non si ammetteva che una pura differenza di gradi e non già di natura tra sensibilità ed intelletto, sulla base di un'unica realtà.

Fu Platone che intuì una differenza ben più profonda tra le due facoltà, il che gli fu possibile, appunto perchè egli pose una differenza irrimediabile, per così dire, tra le due realtà compatibili dal lato gnoseologico con tali facoltà.

Orbene il Kant qualche cosa di simile ha fatto in rapporto alle dottrine in proposito del Leibniz e del Wolff, i quali pure tra sensibilità ed intelletto ponevano una sola differenza di grado, una differenza cioè d'ordine quantitativo e non affatto qualitativo.

Così operando il Kant senza dubbio si metteva in diretto contatto con Platone, come ed il Leibniz ed il Wolff erano in proposito in rapporto con Aristotele, che ben si sa quali sforzi possenti abbia fatto per risolvere la trascendente idea platonica nella naturalità della realtà effettiva.

Qua e là nella *Critica* il Kant accenna alla possibilità lasciata dalla Critica per un'ipotesi concernente l'origine comune tra le due realtà, il di dentro ed il di fuori, la libertà e la natura sulla base di un unico principio per entrambe; Platone anticamente aveva pur cercato di risolvere una tale questione. Tale origine comune non potrà mai però essere dimostrata dalla ragione, perchè essa è al di là dell'esperienza nostra, secondo il

Kant, come pure essa non è certo una verità di puro ordine filosofico per Platone.

Nei limiti della Critica pura al Kant parve ormai definitivo il superamento da ogni dogmatismo e per l'abisso ch'egli ha visto o vede tra fenomeno e la cosa in sè, e per l'*hiatus* dichiarato incolmabile tra natura e libertà, e per la dimostrata impotenza speculativa da parte della ragione a conoscere il principio di ogni cosa.

Tutto ciò parve al Kant; in realtà però il cosidetto dogmatismo non fu affatto superato da lui, e non fu superato, appunto perchè egli anche per tale riguardo rimase un platonico.

Si può infatti affermare che il dogmatismo non era affatto definitivamente vinto dalla *Critica*, in quanto il trascendere il mondo dello spirito per affermare alcunchè fuori di esso in posizione assoluta è ancora dogmatismo, sia pure su base critica.

È questo precisamente l'appunto che il Fichte faceva al Kant (1). L'errore del Leibniz, avrebbe detto il Kant, e quello dei dogmatici in genere, è di avere assunto i concetti di necessità e di libertà in senso oggettivo senza critica, per metterli in rapporto in astratto, fuori cioè dal loro uso nel soggetto. Ora, soggiungeva il Fichte, l'affermazione assoluta della cosa in sè, e la separazione assoluta della natura e della libertà non è forse nè più nè meno, come l'affermazione leibniziana di un'essenza obiettiva, di una monade avente una realtà in sè, il risultato di una obiettivazione, posta arbitrariamente come alcunchè di originario?

È certo che il Kant ha voluto stabilire il rapporto fra Natura e Libertà non in astratto, ma dal punto di vista delle facoltà del soggetto e del loro uso, e l'*Estetica trascendentale* ed i *Prolegomeni* (Parte I, § 18-23) tendono appunto a dimostrare ciò; è certo però anche che i limiti stessi della Critica hanno impedito al Kant di assurgere a quella intuizione di Genesi, che sola agli occhi del Fichte poteva essere capace di rivelare l'essenza di un tale rapporto, facendoci penetrare fino al culmine della forza obiettivante dell'Io, che da una parte proietta l'effetto, e dall'altra il principio.

---

(1) Cfr.: Gueroult, *L'antidogmatisme de Kant et de Fichte*, in *Revue de Mét. et de Mor.*, Avril-Juin 1920, p. 182.

La Metafisica prekantiana, pur tra tutti i suoi errori, aveva sempre concepito il principio delle cose, dal punto di vista dell'intelligenza, sotto la forma di un oggetto, in quanto appunto la conoscenza non era pensata che come contemplazione di un dato. Leibniz stesso che pure faceva nella sua dottrina una parte sì grande all'attività, riduce questa all'attività intellettuale, e quindi, in ultima analisi, la riduce ad idee, che non sono già tutta l'azione dello spirito nella sua produttività, ma semplici prodotti di esso, e cioè oggetti dell'intelligenza.

La vera e piena opposizione ad un tale indirizzo, comunque e sempre sostanzialista, per usare una parola adoperata in proposito dal Léon (1), non si è avuta che col Fichte colla sostituzione cioè alla nozione di *dato*, in quanto è alcunchè di fisso nell'immobilità di essere e di contemplazione di esso, la nozione di *atto*, nella vivente ed eterna produzione della *libertà*, atto che non si fissa in un oggetto limitativo dello spirito, ma che ritorna perpetuamente su se stesso nella sorgente ininstinguibile della sua infinità.

Col primo indirizzo abbiamo il realismo, col secondo invece l'idealismo, con quello siamo nel dualismo cosa e spirito, col secondo tutto si riduce al solo spirito, con quello siamo nella filosofia perenne dell'essere, con questo nella filosofia transeunte del pensiero.

Il Kant è, in un certo senso, ancora in accordo con quello, appunto perchè la cosa in sè è da lui posta come assoluta, fuori cioè dall'ambito di quella attività sovrana dell'*Io*, che invece per il vero idealismo è anche di essa la vera sorgente.

Approfondendo l'analisi noi potremmo anzi confermare quello che il Croce (2) ha in proposito detto, affermando che il Kant, non solo ha lasciato intatto il dualismo, di cui è questione, ma lo ha anzi potenziato. E l'ha potenziato, secondo il nostro giudizio, perchè il dualismo nel Kant s'è fatto incolmabile e per meglio dire, insanabile.

Si tratta infatti nel kantismo di due cominciamenti assoluti e cioè il reale esistente fuori di noi; l'imperativo categorico che

---

(1) Xavier Léon, *La Philosophie de Fichte*. Paris, Alcan, 1902, p. 33.
(2) B. Croce, *Saggio sull'Hegel*. Bari, Laterza, 1913, p. 33.

s'impone alla coscienza e l'obbliga a tutta una serie di conseguenze ulteriori.

Tralasciando di parlare di quest'ultimo, si può affermare che in tutte le fasi della speculazione, dal realismo oggettivistico leibniziano o per meglio dire newtoniano dei primi tempi, al criticismo, intuito come soluzione della crisi, in cui era stato gettato dall'Hume, il Kant tenne fede a ciò che giustamente il Sentroul (1) chiama il primo presupposto di tutto il suo sistema: le scienze sono valide, per quanto non sia più tale la Metafisica antica. Tutta la ricerca sua, nel periodo critico-razionalistico, fu appunto rivolta a dimostrare tale validità, il che vuol dire a dimostrare la necessità ed universalità del nostro conoscere sulla base critica.

Per raggiungere un tale scopo il Kant analizzò fino allo scrupolo l'attività del nostro conoscere nelle sue due forme: sensibilità ed intelletto ed il risultato di tutto un tal lavoro si fu che la realtà esterna gli si parò davanti come una condizione assoluta della conoscenza nostra, pur non potendo da questa esser penetrata in se stessa, perchè con essa, per quello che tale realtà è in se stessa, non è possibile contatto empirico di sorta.

Mentre in apparenza parve un depauperamento una tale riduzione della cosa in sè a diventare un inconoscibile, in realtà fu un potenziamento, perchè era passaggio da coordinabile ad incoordinabile, da relativo ad assoluto, da condizionato a condizionante, ed anche in un certo senso, da sensibile ad intelligibile.

Che veramente sia così, che cioè veramente ci sia un tale passaggio, lo si può dedurre per una parte da quanto nell'*Analitica trascendentale* (2) il Kant dice a proposito appunto del noumeno, e per l'altra da quanto nei *Prolegomeni* egli dice a proposito del come e del perchè la ragione, spinta dalle sue finalità pratiche, si può rappresentare positivamente il mondo delle cose in sè come un regno di esseri intelligibili (3). È noto infatti che nei *Prolegomeni*, il Kant tratta della natura delle cose in sè in base a quella nuova specie di certezza che per il

---

(1) Ch. Sentroul, *Kant et Aristole*. Paris, Alcan, 1913, p. 8.
(2) Kant, *Critica della ragione pura*, vol. I, p. 247 e segg.
(3) Kant, *Prolegomeni*, §§ 57, 58.

Kant era nata dal matrimonio suo colla morale, dopo il divorzio fatto dalla scienza.

Da quanto si è detto ben possiamo conchiudere che veramente nel Kant siamo alla presenza di un dogmatismo realistico, a proposito del quale egli platonizza forse di più che non i grandi metafisici a lui precedenti nel tempo, e da lui in modo esplicito combattuti.

Con Platone infatti il Kant si accorda per il fatto di ammettere in un mondo a sè non si sa quali entità superiori che dominano il mondo sensibile: si deve in proposito però notare che mentre per Platone tali entità sono le forme delle cose reali, per il Kant sono piuttosto da interpretarsi come leggi assolute producenti l'elaborazione dei fenomeni e dei giudizi, i quali sono nell'uomo il riflesso rappresentativo del mondo noumenale ed intelligibile, in quanto esso è il luogo naturale delle cose in sè.

In rapporto a quanto si è detto, ben possiamo affermare che ha avuto ragione lo Schopenhauer nello stabilire quel rapporto, di cui si è parlato, tra idea platonica e noumeno kantiano, in quanto ambedue, come si è visto, hanno per il conoscere una vera funzione normativa, intuita dalla ragione al di là della certezza empirica dell'intelletto, nè più nè meno di quello che l'imperativo categorico ha nel Kant per la volontà.

Dobbiamo infatti essere persuasi che, come bene osserva il Troeltsch (1), l'anima della dottrina kantiana si trova nella tendenza al normativo: ora questa tendenza si manifesta non solo nella teoria morale, ma anche nel criticismo speculativo del Kant. Come infatti la volontà si trova dominata da una legge stabilita al di fuori ed al di sopra di essa, cioè dall'imperativo categorico, che regge i suoi atti e li giustifica, senza ch'esso stesso sia giustificato, così l'intelligenza si trova, nell'elaborazione delle sue concezioni speculative, sotto l'impero assoluto di una legge che fissa le condizioni del funzionamento valido della conoscenza, pur non rendendosene conto alcuno.

Una tale analogia, tra ragione teoretica e ragione pratica,

---

(1) E. TROELTSCH, *Das Historische in Kant's Religionsphilosophie*. Berlin, 1904, p. 26.

che senza dubbio conduce alla conferma del primato di questa su quella, è dal Kant stesso ripetutamente accennata e nella *Critica* (1) e nei *Prolegomeni* (2) ed è confermata dall'analogia che il Kant ammette nello spiegare l'errore nel conoscere ed il male nell'agire.

Vale la pena che ci fermiamo ancora per un momento su tutto ciò, per approfondire ancor meglio quel platonismo nel Kant, di cui ha fatto questione lo Schopenhauer.

L'assoluto essere del mondo ideale di Platone è ormai fuori di discussione: tra le due tesi estreme: quella di coloro che fanno delle idee un puro prodotto e del platonismo quindi uno schietto concettualismo, e l'altra di coloro che le idee vogliono immanenti nelle cose, e fanno quindi del platonismo uno schietto panteismo, ormai sta, come sola attendibile, la spiegazione di coloro che, stando più vicini alle parole stesse di Platone, al *Parmenide* ed al *Simposio*, che espressamente escludono il concettualismo, alla maggioranza dei dialoghi ed alle critiche di Aristotele, che espressamente escludono il panteismo, interpretano le idee come enti a sè, fuori e sopra la mente dell'uomo, e secondo il nostro giudizio, fuori anche dalla mente di Dio.

In tale condizione di vere ed essenziali realtà le idee coinvolgono nella loro sfera tutta quanta la vita dell'uomo, tanto dal lato teorico, quanto dal lato pratico: come l'uno dei molti, esse rappresentano l'intelligibile limite, a cui si arriva nella purificazione dello spirito che ascende all'intuizione loro, come appuntantisi tutte nelle maestose idee del *Bene* che, per Platone, è a capo di tutta la Dialettica, la Fisica e l'Etica, ed a cui l'*Ἔρως* del *Simposio* tende come all'assoluto limite di tutto quanto l'agire dell'uomo.

Ora tutto ciò che cosa vuol dire se non quello che il Kant ha voluto dire, pur con linguaggio tanto diverso, quando ha posto il suo noumeno come il condizionante assoluto e del conoscere e della vita pratica?

Diciamo noumeno anche riferendoci all'imperativo categorico, perchè anche con esso siamo fuori dal puro conoscere em-

---

(1) KANT, *Critica della ragione pratica*, p. 146, 679, ed. cit.
(2) KANT, *Prolegomeni*, §. 36.

pirico, per essere all'affermazione di quell'entità, a cui si arriva, per via puramente speculativa, pur essendoci per l'imperativo categorico quella certezza morale, che è fondamento però sufficiente anche per la restaurazione della certezza speculativa in ordine all'idea cosmologica, psicologica e teologica.

È vero che nel Kant si trattò sempre nel regno del noumeno, come già si è detto, di due cominciamenti assoluti: la cosa in sè, e l'imperativo categorico: se badiamo però al primato della ragion pratica ammesso da lui, vediamo che quei due cominciamenti non si presentano collo stesso valore, per quanto si riferisce al riflesso loro sullo spirito umano, nè più nè meno di quello che avviene in Platone, il quale pure di un primato della ragione pratica in certo qual modo fa esplicito accenno col mettere al fastigio della gerarchia delle idee, quella suprema di Bene.

Questo è per Platone, in un certo senso, il vero imperativo categorico, a cui sono sottomesse e Fisica e Dialettica, presso a poco come all'Assoluto morale in Kant è sottomesso il conoscere empirico ed il conoscere speculativo, e questo è appunto ciò che ha voluto dire anche il Kant, quando, come si è visto, parla dei riferimenti d'ordine pratico della teoria delle idee di Platone.

***

Parlando del dualismo kantiano in rapporto a quello platonico, abbiamo finora trovato modo di confermare, dal lato storico, quello che lo Schopenhauer dice in riguardo ai rapporti tra idea e noumeno.

Un altro punto però ci preme mettere in luce ed è quello in cui lo Schopenhauer dice che Platone ed il Kant si sono accordati anche nell'escludere che e spazio e tempo e causalità siano determinazioni dell'idea e della cosa in sè. È vero anche ciò?

Per ciò che riguarda lo spazio, bisogna riferirci alla dottrina platonica dell'identificazione della materia collo spazio.

Non è il caso che noi ci diffondiamo sulle diverse spiegazioni che della materia si possono trovare in Platone. È un fatto

che in proposito due dottrine si alternano: quella che fa della materia il fondo dal quale, e l'altra che fa di essa il fondo nel quale le cose sensibili.

Tanto nell'una come nell'altra dottrina, si contiene l'idea che il sostrato, il fondo della materia, malgrado la molteplicità e l'instabilità delle sue forme, permane identico a se stesso. Colla prima dottrina però la materia si identificherebbe collo spazio, mentre tale identificazione mancherebbe nella seconda.

Chi ha pratica di Platone, sa che delle due dottrine ha la prevalenza, come del resto già diceva Aristotele (1), quella che suona identificazione di materia con spazio. Tra tutti i passi che in proposito si potrebbero citare a conferma di ciò vi è quello ben noto del *Timeo* (52 B), in cui Platone dice che lo spazio è quel genere, in cui riguardando ci imaginiamo e crediamo necessario che tutto ciò che è sia nello spazio, mentre il vero essere è fuori dello spazio, non è cioè, come si dice nel *Simposio* (211 A), nè in cielo, nè in terra.

Il senso di tal passo è che se è vero che il sensibile, come imagine dell'idea, presuppone un principio, in cui egli esiste, l'inganno sta nell'imaginarsi che anche il vero essere, cioè l'intelligibile, abbia anch'esso codesta condizione: la vera condizione quindi del sensibile, il che vuol dire la vera natura della materia è lo spazio, mentre tale non è affatto dell'intelligibile, il quale, quindi, non ha nulla a che fare con esigenza alcuna d'ordine spaziale.

Si comprende che con tale dottrina, se da una parte Platone è in accordo col Kant nell'escludere condizione alcuna di spazio nell'intelligibile, è sempre in disaccordo con lui nell'ammettere lo spazio comunque come una oggettività, appunto perchè quello è da lui concepito in funzione della materia. È questo il disaccordo a cui il Kant stesso, come si è visto, si riferisce a proposito appunto di Platone.

L'accordo però, a cui si è fatto accenno, giustifica sufficientemente il giudizio in proposito dato dallo Schopenhauer.

Per ciò che riguarda il tempo, l'accordo, di cui è questione, è ancor più evidente: basterà por mente che tempo, anche per

---

(1) *Phys.*, IV, 2, 209 B, 11.

Platone, non è concepibile che in funzione di successione di divenire, di mutamento: ora nel mondo delle idee tutto ciò è escluso, quindi esso mondo non è soggetto affatto a determinazione di tempo.

Per ciò finalmente che riguarda causalità, noi crediamo di affermare che lo Schopenhauer non è del tutto nel vero quando trova un accordo tra Platone ed il Kant anche nel fatto che entrambi hanno escluso determinazione alcuna di causalità nel porre e l'idea ed il noumeno.

Caso mai, se accordo c'è, è da intendersi in senso contrario.

Per ciò che riguarda Platone, sta di fatto che nella prima fase del suo pensiero, in quella che possiamo chiamare prevalentemente rivolta al puro problema dell'oggetto da pensarsi per una scienza assoluta, ha posto le idee sotto un aspetto eminentemente statico e contemplativo.

In quella prima fase ben si può dire che Platone sia ritornato al problema degli Jonici antichi e si sia indugiato quasi in accordo alla soluzione datane dagli Eleati: quale è il principio costante dell'Universo? E tale principio gli apparve l'intelligibile puro ed immobile, il quale invece che essere considerato nei suoi riguardi dinamici, in quanto cioè può in qualche modo spiegare il mondo, fu in principio da Platone considerato prevalentemente in quanto è in aperta contraddizione col mondo stesso dei sensibili.

Più tardi venne la fase che fu detta dialettica nella speculazione platonica, e ciò avvenne quando il problema fondamentale gli si mutò nello spirito, cercando di spostarsi dalle ricerche intorno all'oggetto d'intuizione per una scienza assoluta a quelle intorno ai rapporti tra tale oggetto ed il divenire fenomenico del sensibile.

È noto che tale passaggio in modo drammatico si rende evidente nel *Parmenide*, nella prima parte del quale sono forse messe in luce le obiezioni stesse di Aristotele mosse fin da quando frequentava l'Accademia contro la teoria delle idee, obiezioni che noi troviamo ripetute nelle opere stesse di Aristotele e specialmente nella *Metafisica* e che tutte si imperniano sulla vanità delle idee, in quanto, concepite, com'erano e separate ed inaccessibili ed immobili, sono incapaci di spiegare l'essere ed il divenire del mondo.

È fuori di dubbio che la critica, con cui si inizia il *Parmenide* ci si offre come un avviamento ad una nuova forma del pensiero platonico, e tale nuova forma sta nel concepire una specie di dinamismo nelle idee, sicchè queste appaiono come dotate di forza, di moto, entrano perciò anch'esse come causa nell'economia del tutto

Che adunque Platone abbia concepito le idee senza una determinazione alcuna di causalità in esse inerente è bensì il grande rimprovero che ad esse ha fatto Aristotele, ma non corrisponde in tutto a ciò che è stata veramente la speculazione platonica.

Lo Schopenhauer, che in proposito non è adunque del tutto esatto per ciò che si riferisce a Platone, non lo è di più nei riguardi del Kant.

È evidente infatti che mai il Kant avrebbe posto il noumeno, se non fosse stato persuaso che un'azione comunque esso esercita nel promuovere il fatto del nostro conoscere. Tale azione non si conosce qual sia, ma da ciò non deriva affatto che essa non esista.

La distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile ripetutamente vien stabilita dal Kant, e nella *Critica della Ragion pura* e nei *Prolegomeni*, e nel *Fondamento della Metafisica dei Costumi*, sulla sconosciuta, perchè inconoscibile, influenza che questo esercita su quello. Tra tutti i passi che in proposito noi potremmo citare valga questo preso appunto dall'ultima delle opere testè citate del Kant: Una volta fatta la distinzione tra fenomeno e cosa in sè, ne risulta che al di là dei fenomeni si deve ammettere e supporre qualche cosa d'altro che non è fenomeno, e cioè le cose in sè, sebbene noi riconosciamo senz'altro che poichè queste non possono mai da noi venir conosciute se non in quanto ci *affettano*, noi non possiamo mai venire con esse a contatto e non possiamo mai sapere che cosa sono in se stesse (1).

È noto che uno dei punti di critica, e senza dubbio, dal lato logico, uno dei più gravi, fatto ben presto alla dottrina gnoseologica del Kant, al quale egli stesso ha creduto necessario con-

(1) Cfr. *Prolegomeni*, ed. Martinetti, p. 236.

trobattere, senza però riuscir vittorioso, è precisamente quello d'aver posto il noumeno per spiegare il fenomeno, allargando così la portata del principio di causalità al di là della pura corrente dei fenomeni, mentre in base alla critica tale portata non poteva essere ristretta che nel dominio dei fenomeni.

Tale allargamento, senza dubbio contraddittorio, necessario però, perchè conseguenza inesorabile del dualismo stesso fondamentale di tutto il sistema, altro non vuol dire che questo: credere il noumeno affetto dalla determinazione di causalità.

Dire infatti che noi affermiamo che il noumeno esiste per il fatto che esso ci affetta, come ci dichiarano le parole testè riportate dal Kant, equivale a dire che codesto affettarci è effetto del noumeno, che ne è la causa: la causalità quindi è determinazione del noumeno.

È questo un risultato analogo a quello che si è visto essere arrivato Platone nella fase dialettica del suo sistema: con che ci pare di aver dimostrato sufficientemente quanto già si è avuto occasione di dire: che lo Schopenhauer non ha visto bene quando ha affermato che Platone ed il Kant s'incontrano anche in questo: nell'aver concepito e l'idea ed il noumeno scevri da qualsiasi determinazione di causalità.

Che se con tale affermazione lo Schopenhauer voleva dire che nè l'idea nè il noumeno sono un effetto di qualche cosa d'altro che sopra di esso agendo concorre a fare in modo che sieno come sono, ed operino come operano, sono cioè in posizione assoluta, capaci di agire, non insofferenti di ricevere determinazione di sorta da parte di alcunchè che le superi, allora c'è da affermare che il porre alcunchè di assoluto, di primo, anche nei riguardi gnoseologici, oltre che ontologici, non è carattere speciale o di Platone o di Kant, in quanto è esigenza di qualsiasi sistema di filosofia che non si rassegni ad essere o semplice e gretto empirismo dal lato gnoseologico, o semplice e banale fenomenalismo dal lato ontologico, tutto, cioè, salvo filosofia.

L'accordo adunque in proposito tra Platone ed il Kant va piuttosto pensato non tanto perchè hanno entrambi escluso, ma sibbene perchè ambedue hanno incluso determinazione di

causalità e nell'idea e nel noumeno, nel che c'è forse un motivo maggiore di affinità tra i due filosofi, di quello che non sarebbe stato se si fossero accordati nella negazione di tutto ciò.

***

Abbiamo visto che lo Schopenhauer nega esplicitamente, vibratamente qualsiasi rapporto di somiglianza tra l'idea di Platone e le categorie del Kant, il che vuol dire nega qualsiasi accordo nella soluzione del problema gnoseologico come è stato prospettato da quello e quale è stata posta da questo.

È perfettamente vero che tanto Platone quanto il Kant alla tesi dualistica sono arrivati per via eminentemente gnoseologica: vero cioè che la scissione del reale nelle due sfere, l'idea ed il sensibile per l'uno, il noumeno ed il fenomeno per l'altro, non fu tanto un postulato d'ordine metafisico, quanto piuttosto una conseguenza, a cui entrambi sono arrivati nel discutere e nel risolvere il problema del conoscere.

Quando però si è affermato tutto ciò, e, caso mai, vi si aggiunge che come Platone non ha fatto altro che condurre a maturanza quel trapasso dal problema ontologico al problema gnoseologico che già si era iniziato colla sofistica, così il Kant non ha fatto altro che portare in piena maturanza quell'analogo trapasso dall'uno all'altro problema, che già si era affermato col Berkeley e coll'Hume, si è detto tutto nel senso che assolutamente null'altro si può affermare vi sia di analogo tra i due a proposito della soluzione da essi data al comune problema.

Tale è l'opinione di Schopenhauer, il quale del resto si trovava in ciò d'accordo col Kant stesso, come già si è avuto modo di accennare, riportando il giudizio di lui sopra il pensiero di Platone.

Ora noi non crediamo si possa essere così recisi, come lo sono stati ed il Kant ed il suo entusiastico seguace, da negare in modo assoluto che tracce e tracce evidenti di platonismo si trovino anche nell'economia intrinseca e costitutiva di tutta la dottrina gnoseologica-critica del Kant.

Anche qui non possiamo dare fondo a tutto l'argomento,

perchè per far ciò dovremmo considerare tutti gli elementi della dottrina del Kant e cioè la distinzione tra noumeno e fenomeno, la distinzione tra giudizio analitico e giudizio sintetico, la sintesi *a priori*, le forme pure dell'intuizione, le categorie dell'intelletto, l'appercezione pura o trascendentale in quanto è potenza unificatrice ed il fondamento dei principii comunque architettonici dell'intelletto.

Di alcuno di tali elementi, per esempio, del noumeno già si è avuto modo di parlare, nè più sopra ritorneremo; d'altra parte riferirci a tutto per arrivare alla dimostrazione di quella tesi, a cui poco sopra si è accennato, ci porterebbe troppo lontani; ci accontenteremo di parlare dell'*a priori* kantiano ne' suoi confronti coll'*a priori* platonico, in quanto a costituire l'*a priori* del Kant concorrono tre degli elementi citati e cioè le forme pure dell'intuizione, le categorie, e l'appercezione trascendentale.

Che di un apriorismo, in ordine a gnoseologia, si possa parlare in Platone, è fuori di dubbio: basta pensare all'innatismo ammesso da lui, ed alla teorica della reminiscenza.

Non basta però che un apriorismo ci sia, perchè si possa conchiudere che dunque in base ad esso Platone ed il Kant convengono tra di loro.

Nella Scolastica pure si parlava e si parla di *a priori* e di *a posteriori*, ma tali termini vi si riferiscono alla distinzione della conoscenza degli effetti dalle loro cause (che si diceva e si dice conoscere *a priori*) e della conoscenza delle cause dagli effetti (che è conoscere *a posteriori*). Onde genericamente conoscere *a priori* tanto valeva quanto conoscere per mezzo della ragione, e conoscere *a posteriori* quanto conoscere per mezzo dell'esperienza.

L'apriorismo del Kant è di natura ben diversa, in quanto *a priori* sono per lui le conoscenze assolutamente indipendenti dall'esperienza, quelle conoscenze cioè o quegli elementi di conoscenza che non derivano nè immediatamente nè mediatamente dal senso, ma ci rinviano ad una sorgente distinta dal senso, che per il Kant è un'attività autonoma dello spirito.

Ora anche in Platone siamo precisamente alla presenza di una duplice sorgente del conoscere, il senso, e l'intuizione dell'idea, sorgenti che nulla hanno a che fare sostanzialmente tra

loro, e che perciò versano indipendentemente l'uno dall'altro il loro contributo nel fatto della conoscenza.

Se è vero che i due filosofi convengono in quanto si è detto, è anche vero però che per Platone l'apriorismo, sotto la forma di innatismo e di reminiscenza, è concepito in funzione, possiamo dire statica, mentre nel Kant è concepito in funzione dinamica.

Per Platone infatti l'elemento *a priori* è un dato, è un oggetto; per il Kant invece è un fare, è un'attività.

Questa differenza, che senza dubbio è di somma importanza, non menoma di molto il punto fondamentale di contatto fra i due.

Il senso, ragiona il Kant, è una facoltà passiva che ci può dire ciò che le cose sono, ma non può assolutamente per sè solo dirci, nemmeno dopo ripetute esperienze, che cosa debbono necessariamente essere.

Ora è fuori di dubbio che alcune delle nostre conoscenze ci si presentano sotto l'aspetto di verità universali e necessarie; l'esistenza di un sapere universale e necessario, ossia di un sapere razionale, della ἐπιστήμη, avrebbe detto Platone, è una affermazione necessaria, perchè la ragione non può negarla senza cadere in contraddizione con se stessa.

In base a ciò il Kant si dichiara perfettamente d'accordo con Platone e con tutta la tradizione idealistica ed aprioristica che da Platone deriva, nell'ammettere che il sistema del sapere umano non è una semplice addizione o trasformazione meccanica di dati sensibili, ma che vi è nell'uomo una potenza capace, comunque, di verità universali e necessarie, le quali sono quel che sono indipendentemente dai dati dei sensi, cioè *a priori*.

L'accordo però procede oltre, in quanto i due principî, che sono come il canone di tutte le dimostrazioni e critiche kantiane, possono ancora riferirsi alla dialettica platonica.

Tali principî sono: il dato per se stesso, l'esperienza cioè nel senso di semplice somma delle percezioni, non dà necessità; tutto ciò che ci si presenta come universale e necessario ha la sua origine *a priori* nella ragione.

In Platone il primo principio era un portato dello stesso concettualismo di Socrate, in contrapposto all'empirismo e quindi allo scetticismo, mentre il secondo era frutto invece

dell'intuizione sua; così nel Kant il primo principio è anche un portato del Cartesianismo in contrapposto all'empirismo, specialmente lockiano, e quindi allo scetticismo, mentre il secondo ci si presenta come la parola nuova detta dal Kant, o, per lo meno, come la restaurazione nuova di una parola già detta, in forme però e con intendimenti diversi, da altri da Platone al Leibniz.

Abbiamo ricordato il Leibniz, perchè per ciò che riguarda la dottrina dell'*a priori* il Kant a lui di molto si avvicina.

Anche per il Leibniz infatti l'*a priori* non è già da concepirsi in rapporto ad alcunchè di concreto, ma bensì come una semplice virtualità dello spirito che si svolge in noi in occasione dell'esperienza.

Il divario in proposito tra il Leibniz ed il Kant sta in questo, che, contrariamente a quello, il Kant distingue la spontaneità dell'intelletto dalla semplice recettività del senso non per una semplice differenza di grado nella distinzione e nella chiarezza dei relativi prodotti, ma per una differenza specifica d'ordine qualitativo.

Anche sotto questo punto di vista il Kant è in accordo con Platone, anche per il quale l'intuizione del mondo ideale, il che praticamente vuol dire il ridestarsi in noi degli elementi *a priori*, che formano la ricchezza innata nell'anima umana, se è un atto che si inizia nell'occasione del dato empirico, è però per sua natura ben diverso da quello che sia per se stessa la semplice funzione di acquisto del dato sensibile.

Si tratta anche per Platone di una profonda differenza qualitativa, come per qualità sono diversi i due mondi a cui le due attività si riferiscono: l'essere ed il non essere; l'eterno ed il caduco; l'idea e la materia.

La dottrina della composizione dell'anima, quale si trova in Platone, di ciò non ci può lasciare dubbio alcuno.

Siamo ben lontani in Platone, a proposito di anima, dalla concezione aristotelica dell'unità sua sulla base della nozione di *ἐντελεχεία;* le parti dell'anima sono, per Platone, forme irriducibili tra loro, come, irriducibili, non ostante certi contatti, sono le realtà a cui tali parti si riferiscono come a loro obietto.

E la vera natura dell'uomo, dice Platone, è propriamente

la sua parte razionale intellettiva, chè anzi nel *Fedro* (249 A-C) si dichiara esplicitamente che l'anima non potrebbe giammai prendere forma umana senza aver prima intuito l'Essere nella sua vera essenza; senza di ciò l'uomo non sarebbe uomo, perchè non mai saprebbe dal molteplice delle percezioni svolgere in sè la contemplazione dell'uno.

A ciò abbiamo voluto accennare per dire che veramente in Platone, a proposito delle distinzioni nelle attività conoscenti, siamo davanti a delle vere differenze d'ordine qualitativo, le quali, senza dubbio, richiamano le differenze pure d'ordine qualitativo, che, contrariamente al Leibniz, anche il Kant ha posto tra la pura recettività dei sensi, e l'intelletto.

Un altro motivo di accordo tra l'apriorismo di Platone e quello del Kant, si può trovare considerando l'efficienza e di quello e di questo nel produrre la conoscenza.

È nota la differenza che il Kant ha fatto, per quanto non vi sia mantenuto sempre fedele, tra i termini *Object* e *Gegenstand*.

Il primo esprime ciò che noi pensiamo o imaginiamo e crediamo di vedere, toccare e sentire. Il secondo termine invece è la cosa esteriore, di cui noi pensiamo qualche cosa (1).

Una tale distinzione richiama il doppio senso con cui la parola stessa esperienza è presa nel Kant. Il più delle volte per esperienza egli considera una sintesi continua di percezioni, un collegamento di dati sensibili in un tutto secondo leggi universali e necessarie; nel qual caso essa è un prodotto concomitante dei sensi e dell'intelletto, come il Kant stesso dice nei *Prolegomeni* (2).

Altre volte invece esperienza è presa nel senso volgare di puro dato percettivo, come vediamo nei *Prolegomeni* stessi (3).

È evidente che l'*Object* è il materiale per ciò dire dell'esperienza presa in questo secondo significato, mentre il *Gegenstand* è già per se stesso un dato speculativo, in quanto lo affermiamo non perchè ne abbiamo contatto empirico, ma perchè lo pensiamo come una condizione necessaria, per quanto non sufficiente, nella produzione del dato stesso percettivo.

---

(1) Uno dei passi più significativi, dove la differenza indicata appare evidente è nei *Prolegomeni*, § 13, nota III.
(2) *Prolegomeni*, §§ 20, 34.
(3) *Prolegomeni*, §§ 2, 33.

Ciò che a noi adunque preme non è tanto il *Gegenstand*, quanto l'oggetto, come a noi appare, il quale entra a formare l'esperienza nostra, la quale è quella che è, perchè è come somma o, per meglio dire, fusione di due elementi: della realtà esterna e dell'efficacia delle nostra attività *a priori*.

Se quella non ci fosse, queste non potrebbero attuarsi in modo alcuno; d'altra parte però, se queste non si attuassero in qualche modo, quella sarebbe per noi assolutamente cieca.

Fra i precedenti storici diretti di questa dottrina del Kant, potremmo ricordare la dottrina del Malebranche, anche per il quale la realtà esterna sarebbe cieca ed impensabile se non ci fosse resa, per così dire, luminosa dall'intervento delle idee divine; per il Malebranche, come si vede, la fusione tra elemento reale ed elemento attivo è d'ordine metafisico-trascendente, mentre nel Kant è invece d'ordine critico-trascendentale.

Una fusione però c'è anche nel Kant: questo ci preme mettere in luce, perchè una fusione c'è anche in Platone.

Nel *Teeteto* (201 E) Platone, parlando della sensazione, viene ad ammettere che vi è sempre in essa un elemento per noi refrattario, elemento questo che, stando nel puro fatto della sensazione, potremmo dire corrisponde alla nozione di *Gegenstand*, quale è stato ammesso dal Kant.

Con quell'elemento cieco che cosa mai per Platone può unirsi a rendere e possibile e vivace e trasparente il fatto percettivo?

Platone ha oscillato molto nello stabilire i rapporti tra l'intelligibile ed il sensibile, tra l'idea ed il mondo, tra l'essere ed il non essere; una dottrina stabile in proposito egli non ce l'ha saputa dare, perchè dottrina in proposito non si può certo chiamare la soluzione che del problema è miticamente svolta nel *Timeo*.

Un contatto, però, una fusione tra i due elementi, pur così eterogenei tra loro, quali sono la materia e l'idea, il sensibile e l'intelligibile, è fuori di dubbio in Platone; la cognoscibilità del mondo è appunto per lui in rapporto a tale fusione, cognoscibilità non in tutto soddisfacente per noi, anche quando sia totalmente attuata, perchè l'elemento intelligibile non risplende mai nel sensibile di tutta quella luce, di cui sfavilla, per sua natura, nel suo mondo trascendente.

L'intelligibile però non solo vive come oggetto nella sua sfera, ma brilla come contenuto anche dentro di noi, in quanto dentro di noi c'è il suo riflesso, che si è determinato quando l'anima nostra ha vissuto a contatto con esso nella sua vita primiera.

Ed allora la fusione tra elemento materiale e l'intelligibile, che costituisce il mondo della realtà, ne' suoi effetti corrisponde alla fusione del primo coll'intelligibile che è in noi; tanto è vero che le percezioni sono appunto giudicate da Platone come i mezzi, per cui l'intelligibile, che è in noi, comincia a svegliarsi dal suo sonno, e si sveglia, perchè il tanto d'intelligibile che è in noi, si associa al corrispondente che è nelle cose.

Se le idee non fossero, sia pure in condizione di sonno, in noi, impenetrabile ci sarebbe il mondo, per lo meno in quella parte che, dentro di esso, ne rappresenta l'ordine, l'armonia, la bellezza, l'intelligibile in una parola.

In altri termini, se un elemento *a priori* non fosse costitutivo dell'anima nostra, la conoscenza non sarebbe possibile, non tanto in riguardo al mondo superiore delle idee, ma in rapporto al mondo delle cose.

Il conoscere, adunque, anche per Platone è veramente fusione di due elementi, come già si è detto, eterogenei: un elemento esterno, ed un elemento interno, un dato empirico ed un dato *a priori*, la realtà e lo spirito.

Ora se a tutto ciò togliamo la parte trascendente, non siamo forse, pur colla differenza essenziale, a cui già si è fatto accenno, nell'indirizzo stesso seguito dal Kant?

È certo che anche sotto un tal punto di vista, il Kant ci si dimostra più platonico di quello che non sieno stati altri due filosofi, a lui di poco precedenti, che platonici furono appunto chiamati, il Malebranche ed il Berkeley.

Il primo salva tutta la parte trascendente di Platone, ma sacrifica la parte immanente, in quanto ammettendo il contatto diretto dello spirito nostro coll'idea divina, in occasione delle cose, toglie a quello quel contenuto *a priori*, che invece è perfettamente salvo nel Kant, per quanto solo nella condizione di pura attività formale.

Il Berkeley poi, pur mettendo come fondamento del suo

realismo Dio, il che vuol dire, pur cercando di spiegare il contatto tra soggetto ed oggetto nel conoscere in base al comune denominatore spirito, che rende così perfettamente omogeneo quello e questo, è fuori dalla corrente viva del platonismo, per aver cercato di far sparire ogni distinzione tra elemento materiale e formale nel fatto della conoscenza.

Coloro che già ai tempi del Kant hanno creduto di non riscontrare nella teoria gnoseologica di lui che un ritorno all'idealismo del Berkeley, non hanno visto il profondo motivo di differenza tra quello e questo, a cui abbiamo testè accennato, non hanno visto cioè che il Kant, col mantenere la distinzione fra elemento materiale ed elemento formale nella conoscenza e col porre questo *a priori*, ha precisamente conservato una delle caratteristiche più significative del platonismo, che invece il Berkeley prima di lui ha rinnegato.

***

Tutto quanto si è detto finora a proposito dei rapporti tra Platone ed il Kant, per ciò che riguarda il problema della conoscenza, si comprenderà ancor meglio, pensando alla posizione assunta dal Kant in confronto a quella che era stata ed è la così detta filosofia tradizionale, la filosofia cioè aristotelica-tomistica, sempre in rapporto ad un tale problema.

Tale posizione, secondo il nostro giudizio, suona contrasto coll'aristotelismo, appunto perchè è, in un certo senso, tenendo cioè calcolo delle sostanziali differenze, a cui si è avuto modo di accennare, un ritorno a Platone, laddove questi è in contrasto con Aristotele.

Anche coll'Aristotelismo il Kant senza dubbio si ricongiunge per il fatto che anche la sua dottrina gnoseologica, in fondo, non è che un'applicazione del dualismo fondamentale in quello, il dualismo cioè di materia e di forma.

La differenza sta nel fatto che mentre nell'Aristotelismo e materia e forma sono concepite come entrambe oggettive, nel Kant invece sono l'una oggettiva, e l'altra soggettiva: i rapporti però tra l'uno e l'altro elemento sono uguali in entrambi,

in quanto come per Aristotele è ontologicamente inconcepibile materia senza la forma nel mondo delle nostre esperienze, così per il Kant gnoseologicamente non c'è contenuto di conoscenza che non sia sintesi di un dato (materia) e di un elemento *a priori* (forma).

Questa differenza fra Aristotele ed il Kant, bene approfondita, ci può illuminare su ciò che si può chiamare il platonismo del Kant, in contrasto alla tesi fondamentale della gnoseologia aristotelica.

Se consideriamo le dottrine di Aristotele (e non solo di Aristotele) in rapporto al problema della conoscenza, noi vediamo che il punto fondamentale di contrasto fra esse e la platonica sta nel fatto che ammettendo lo Stagirita l'attività dell'intelletto, in quanto si riversa sui dati sensibili, consistere nell'astrazione, l'operazione a cui si approda nel conoscere è piuttosto da paragonarsi ad una sottrazione che ad una addizione.

Si trattava infatti per lo Stagirita di togliere, da parte dell'intelletto, attraverso a tutto il processo gnoseologico, in modo così preciso descritto nel *De anima*, tutti gli elementi dell'accidentalità e delle particolarità, proprie dei singoli, per arrivare a quel resto ultimo che è l'universale che, come forma necessaria, si trova sempre in qualunque entità contingente, e quindi in qualunque dato sensibile, secondo la formula: *Nihil est adeo contingens quin in se habeat aliquid necessarium.*

Il realismo oggettivistico di Aristotele, e dell'aristotelismo giustificava, come giustifica, pienamente la validità di un tale procedere.

Quasi fino al Kant il punto di vista di Aristotele, suffragato dall'ausilio della così detta Logica tradizionale, ha durato come indirizzo prevalente in filosofia. Già Cartesio aveva cercato di opporsi ad una tale soluzione del problema gnoseologico: solo però il Kant, sulla base del così detto idealismo critico, ha esplicitamente considerato l'elemento intellettuale della conoscenza, l'elemento cioè in base a cui si origina l'universalità e la necessità del conoscere, come una vera aggiunta (*Zusatz*) a quanto per se stesso è l'impressione sensibile, appunto perchè un tale elemento ha posto come alcunchè di assolutamente diverso, in quanto esso è trascendentale ed *a priori*.

Ciò facendo il Kant, in perfetto contrasto con Aristotele, si allaccia, attraverso a Cartesio, con Platone, in quanto, come questi, pone il fatto del conoscere come una sintesi, e non come un'analisi, come una somma, e non come una sottrazione.

Così, non solo per il fatto di aver considerato il medesimo problema, che è il problema di ogni idealismo, quello cioè che riguarda il conoscere assoluto, Platone ed il Kant s'incontrano, il che vuol dire non solo c'è rapporto tra essi per quel che è il valore della teoria della reminiscenza in quello, e quello dei giudizi sintetici *a priori* in questo, ma un rapporto tra i due grandi filosofi si può stabilire anche per ciò che riguarda la direttiva con cui fu da essi spiegata la funzione di acquisto del dato e la sua elaborazione ulteriore in cognizione d'ordine razionale.

Da tutto quanto si è detto ci pare di poter conchiudere che sono nel vero quegli espositori e commentatori del Kant che, come il Cohen ed il Natorp, hanno affermato che la filosofia critica, in quanto è soluzione del problema gnoseologico, non è che idealismo (nel che per noi è il motivo della fallacia sua) e che il Kant nella storia del pensiero non ha che un solo riscontro: Platone.

DOTT. UMBERTO A. PADOVANI

LA RELIGIONE NEI LIMITI DELLA RAGIONE

Quantunque appartenga al periodo della stanchezza spirituale di Kant e risenta gravemente della prolissità e pesantezza sistematica proprie del suo modo di concepire, e d'altronde egli dichiari che l'opera non richiede altri presupposti che quelli della morale comune (1), è certo che *La religione nei confini della pura ragione*, ov'è contenuta la filosofia religiosa di lui, si collega col sistema generale del criticismo e ne rappresenta come la conclusione. Chè vi è presupposta la distinzione fondamentale tra i due mondi — fenomenico e noumenico — precluso il secondo alla ragion teoretica dell'uomo, ma accessibile alla sua ragion pratica, la quale trascende il meccanismo delle leggi fenomeniche e anzi — per la sua piena ed assoluta attuazione — postula, esige l'esistenza di quel mondo noumenico che la ragion teoretica ignora. Sono queste le conclusioni delle tre *Critiche*, particolarmente della *Critica della ragion pratica*: e la *Religione nei confini della pura ragione* si può considerare come lo svolgimento di quest'ultima, in quanto, mediante la religione morale, la fede razionale, l'etica riceve il suo pieno coronamento nella pienezza della vita dello spirito umano che si india. « Io vedo la prima parola della religione — dice C. Dentice di Accadia (2) — in quella che è l'ultima dell'etica, e che mi pare racchiuda l'essenza della religione nello spirito kantiano: il senso di elevazione che l'uomo prova nell'attimo in cui si sente — in quanto creatura animale — piccolo e nullo di fronte al cielo stellato e agli innumerevoli mondi dello spazio, ma, in quanto intelligenza e personalità, nel senso di rispetto

---

(1) KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, prefazione alla 2ª edizione, p. 15. (Citiamo dalla bella edizione francese del TREMESAYGUES, Paris, Alcan, 1913).

(2) *Il razionalismo religioso di E. Kant*. Bari, Laterza, 1920, pp. 50-51.

per la sublimità della legge, infinito. È questo senso che ispira all'uomo il bisogno di liberarsi dal suo male, di redimersi. Questo bisogno è la fede: certezza morale che la legge morale è anche la legge del mondo, e che in lei consiste e si compie l'eterno ordine delle cose ». Kant ha diviso con un taglio netto il mondo fenomenico dal noumenico ed ha distinto per ciò assolutamente il dominio della scienza dal dominio della fede, rendendo impossibile ogni contrasto tra le due; e pel primato della ragion pratica, ha costituito la seconda in una posizione di superiorità rispetto alla prima: distinzione questa che avrebbe avuto una grande fortuna nelle scuole posteriori (romantica, simbolica, ritschliana).

Questa posizione della *Religione nei confini della pura ragione* sussiste in qualunque modo si abbia ad interpretare il sistema kantiano. Se in esso si deve vedere una nuova forma di realismo, un realismo etico ove il mondo dell'assoluto cui sono legati i supremi interessi della vita umana è fondato mediante la ragion pratica (la ragione applicata al campo morale, spirituale, interiore) piuttostochè mediante la ragion teoretica (la ragione applicata al campo naturale, meccanico, esteriore), la religione razionale, essendo costituita sulla morale, rappresenta l'ultima parola che la ragione umana possa dire a sè stessa. Se il sistema di Kant invece non è altro che l'idealismo in germe, perchè è affermata — colla sintesi *a priori* — l'attività dello spirito, che è creatore del mondo (fenomenico) della natura mediante la ragion teoretica, e del mondo morale, mediante la ragion pratica, ove celebra nella realtà assoluta la sua assoluta autonomia, e vengono eliminati come inconciliabili con questo principio immanentistico centrale, essenziale le sopravvissute affermazioni del trascendente, ancora la *Religione nei confini della pura ragione* è l'ultima parola del sistema; poichè, tolti anche qui gli evanescenti elementi di trascendenza che appaiono nello sfondo (1), essa si presenta come l'affermazione del valor religioso della filosofia, di una filosofia che celebra la piena au-

(1) Quantunque Kant definisca la religione come la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini, ha cura poi di notare che nella sua religione non è nemmeno necessario Dio, ma basta l'*Idea* di Dio (*op. cit.*, p. 183).

Valore religioso della filosofia

tonomia dello spirito, dell'idealismo quindi, pel quale perfetta religione è perfetta filosofia.

Questa seconda interpretazione del pensiero (religioso) kantiano, se sembra corrispondere meno della prima alle convinzioni personali del filosofo, meglio della prima sembra corrispondere alla logica interna del suo sistema, visto nella logica generale dello sviluppo del pensiero moderno. Così descrive la logica di tale sviluppo un idealista moderno (1): « Dopo che il Rinascimento, con maggior consapevolezza in alcuni, con minore in altri, ma vigorosamente in tutti i suoi pensatori, scotendo la posizione medievale dello spirito di fronte alla religione, si era a poco a poco costruita tutta una visione del mondo e della realtà, indipendente dalla religione, questa era stata rincantucciata in un angolo dello spirito, dove aveva continuato a vivere una sua singolare vita, spesso apertamente contrastante con la concezione filosofica complessiva dello spirito, che continuava a portarla dentro di sè, come un peso morto, staccato dal processo di sviluppo del suo pensiero. Così in Telesio, Bruno, Campanella, Pomponazzi, Galilei, la religione tradizionale era sopravvissuta, quasi intatta, perchè priva di contatto con la rimanente vita dello spirito, mentre un interesse più largo, più orientato verso la natura, più cosmico insomma, assorbiva in realtà completamente il posto centrale che durante il medioevo la religione aveva occupato nell'anima e nella filosofia dei pensatori ». Questo dualismo di scienza e fede, di cui l'A. segue le vicende attraverso Pascal, il deismo illuministico, Leibnitz, Reimarus, Hume, avrebbe trovato finalmente la sua composizione o meglio il principio della sua composizione nella filosofia di Kant, « in quanto i termini son fatti entrambi interni allo spirito.... Uno spirito veramente creatore, crea insieme la sua scienza e la sua fede, che da lui emanano e in lui rientrano ».

Ma la filosofia religiosa di Kant può inserirsi anche nella storia della religione moderna, che ha principio con la Rivoluzione protestante, non solo pel motivo generale che ogni elemento di una civiltà è connesso organicamente con tutti gli

(1) Dentice di Accadia, *op. cit.*, pp. 8, 9 e 150 e segg.

altri, ma anche pel motivo particolare che il suo pensiero religioso, attraverso il Pietismo, venne a trovarsi nella linea di sviluppo della Riforma protestante (1). « In fatto — dice il Paulsen (2) — la filosofia kantiana rappresentò una liberazione, simile a quella che due secoli prima la Riforma aveva portato allo spirito tedesco. In un certo senso, si può ritenere che Kant abbia compiuto ciò che Lutero aveva iniziato. Il significato originario della Riforma fu di svincolare la fede dalla tirannide della scienza, e la coscienza dalle autorità esteriori. Lutero era rimasto scandalizzato dalla confusione di religione e di scienza nella teologia e nella filosofia scolastica; l'aver costruito una dottrina filosofica sulle basi della fede e l'aver fatto un *credo* della *fides*, gli sembrò la radice di tutti i mali. La sicurezza immediata del cuore, in luogo della credenza cieca in una dottrina umana, l'avere un Dio benigno e riconciliato in Cristo, il far prevalere sulle opere esteriori il sentimento interiore, ecco l'anima della sua opera. La Riforma non potè mantenere salda questa sua base; ben presto si smarrì nel pelago della filosofia scolastica, che colloca la fede su dimostrazioni scientifiche. Solo il Kant ha annientato definitivamente la filosofia scolastica; facendo esulare la fede dalla scienza e la scienza dalla religione, diede ad entrambe libertà e indipendenza e nel tempo stesso fissò la morale sul principio: non l'opera, ma l'intenzione ». E verso il Protestantesimo Kant non lesina la sua simpatia, « come non nasconde la sua avversione al Cattolicesimo. E quanto vi sia di protestante nella concezione religiosa kantiana, salta agli occhi di chiunque vi getti anche un fugace sguardo. L'opprimente predominio del valore morale e della interpretazione moralistica, l'esigenza d'interiorizzazione, la svalutazione di ogni mediazione sacerdotale e di ogni culto, la tendenza a rendere la religione scarna, schematica e priva di ogni passione mistica, l'aridità e la povertà religiosa, la negazione della *realtà* religiosa in un freddo simbolismo morale: questo e tutto l'altro ancora che è proprio della religione kantiana, è protestantesimo della

(1) Cfr. a questo proposito PINARD, *La théorie de l'expérience religieuse - son évolution de Luther à W. James*. Estratto della *Revue ecclésiastique*, tomo XVII, p. 332 e segg.

(2) KANT, trad. ital. Sandron, Palermo, pp. 10-11.

più bell'acqua. Perciò alcuni storici protestanti hanno potuto senza fatica dimostrare Kant come un continuatore di Lutero, per l'ufficio puramente formale dato alla ragione, e pel trasferimento del valore religioso dalle opere, *materia* della volontà, verso la fede, *forma* » (1).

La filosofia religiosa di Kant si contiene fondamentalmente nella *Critica della ragion pratica*, dove sono illustrate le conseguenze dell'azione morale, la quale richiede una pienezza di attuazione che trascende le possibilità umane: si passa così dalla morale alla religione, costituendo — contrariamente a quanto si suol fare — la seconda sulla prima. In altri scritti il filosofo tratta ancora il problema religioso, e precisamente: « Uber das Misslingen aller phil. Versuche in der Theodicee (Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici nella teodicea) », pubblicato in *Berl. Monatschrift* (1791); « Das Ende aller Dinge (La fine di tutte le cose) », pubblicato in *Berl. Mon.* (1794); « Der Streit der Fakultäten (La contesa delle facoltà) », pubblicato nel 1798; etc. Ma l'opera sua capitale a questo proposito è « La religione nei confini della pura ragione », la quale, come è noto, ebbe una storia singolare. Destinata in origine alla *Berlinische Monatschrift*, la censura ne arrestò la pubblicazione dopo il primo articolo (« Sul male radicale nella natura umana »), nel 1792. Kant allora pensò di farla uscire in volume coll'*Imprimatur* di una facoltà filosofica del regno (1793), ma nel 1794 (12 ottobre) veniva colpito, perchè contrario a molte dottrine fondamentali del Cristianesimo, dal famoso rescritto reale, autore il ministro Wöllner; e tosto formalmente proibito (14 ottobre dello stesso anno) ai professori dell'Università di Könisberg nelle loro lezioni. Il filosofo rispondeva sottomettendosi alla volontà regia, e solo più tardi, dopo la morte di Federico Guglielmo II e l'avvento al trono di Federico Guglielmo III (1797), che inaugurava una nuova era di tolleranza, Kant pensò di sostenere esplicitamente i diritti della libertà di pensiero in « Der Streit der Fakultäten » (1798) (2).

---

(1) DENTICE DI ACCADIA, *op. cit.*, pp. 123-4.

(2) Cfr. a questo proposito, V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*. Alcan, Paris, 1905, pp. 608 e segg. e 675 e segg.

Quanto al contenuto il libro, dopo una prefazione dello stesso Kant alla prima edizione (1793) e un'altra alla seconda (1794) ritoccata, si divide in quattro parti che trattano rispettivamente « Della coesistenza del cattivo con il buon principio o del male radicale nella natura umana — Della lotta del buon con il cattivo principio per il dominio sull'uomo — Della vittoria del buon sul cattivo principio e della costituzione di un regno di Dio sulla terra — Del vero e del falso culto sotto l'impero del buon principio, o della religione e del sacerdozio ». Ciascuna parte si chiude con una *considerazione generale*, in cui si tratta rispettivamente « degli effetti della grazia, dei miracoli, dei misteri, dei mezzi di grazia ». Dice Kant a questo proposito (1): « tre generi di *fede illusoria* possono sorgere, in effetto, per noi dal momento che trascendiamo i limiti della ragione in rapporto al soprannaturale (che, secondo le leggi razionali, non è un oggetto nè dell'uso teorico, nè dell'uso pratico). È, *in primo luogo*, la credenza alla conoscenza empirica di cose che ci è pertanto impossibile di considerare come accadenti secondo le leggi (obbiettive) dell'esperienza (la credenza ai *miracoli*); *in secondo luogo*, l'illusione per cui noi ci consideriamo come obbligati di ammettere, tra i nostri concetti razionali, delle cose di cui pertanto siamo incapaci, da noi e mediante la ragione, di arrivare ad avere l'idea, perchè le crediamo necessarie alla nostra perfezione morale (la credenza ai *misteri*); *in terzo luogo*, l'illusione che ci porta a credere che per l'uso di semplici mezzi naturali noi possiamo produrre un effetto che rimane per noi un mistero, ossia provocare l'influenza di Dio sulla nostra moralità (la credenza ai *mezzi di grazia*)... (che non si devono confondere con gli *effetti della grazia*, influenze morali soprannaturali, nelle quali noi siamo unicamente passivi, ma la cui pretesa esperienza è uno stravagante errore di origine puramente sentimentale) ».

Vediamo ora il contenuto di quest'opera.

---

(1) *Op. cit.*, pp. 238-9.

***

« Il mondo va di male in peggio: tale è il lamento che si leva d'ogni parte, antico quanto la storia, antico quanto la stessa poesia anteriore alla storia, antico quanto la più antica di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. Tutte queste leggende pertanto fanno cominciare il mondo dal bene: esse parlano di una età dell'oro, della vita nel paradiso, o d'una vita ancora più felice nella società degli esseri celesti. Ma questa felicità esse la fanno tosto svanire come un sogno e hanno cura di dipingerci la caduta nel male (il male morale col quale procede sempre a paro il male fisico) dove — nostro malgrado — il mondo precipita sempre più » (1): sino a che la fine del tempo segni il termine imminente di questa discesa.

Ma un'opinione più moderna sostiene la tesi opposta: che il mondo — sia pur insensibilmente — procede dal peggio al meglio. Senonchè tale dottrina — quando per progresso si intenda il progresso morale e non quello della cultura e della civiltà — riceve dall'esperienza e dalla storia la più solenne smentita. E allora si fa strada una terza opinione intermedia, che sembra più conforme all'esperienza, e che cioè l'uomo non sia per natura nè buono, nè cattivo, o buono e cattivo allo stesso tempo. « Ma l'esperienza non potrebbe qui decidere assolutamente, poichè è all'infuori di essa che sta il principio interiore onde derivano le azioni e che permette di giudicarle. Perchè un uomo sia dichiarato cattivo, non è sufficiente che compia degli atti contrari alla legge (2), è necessario ancora che si possa concludere da questi atti a delle massime cattive in lui. Ora le massime non sono accessibili all'osservazione, neppure all'osservazione propria del soggetto che vi si conforma » (3).

Quello che è certo è che l'opinione dei *latitudinari*, sieno *indifferentisti*, « Latitudinarien der Neutralität » (l'uomo non è nè buono nè cattivo), sieno *sincretisti*, « Latitudinarien der Coali-

(1) Kant, *op. cit.*, p. 17.

(2) Così non basta che uno compia degli atti *conformi* alla legge perchè egli sia buono: bisogna che abbiano per *movente* la legge.

(3) Delbos, *op. cit.*, pp. 612-13.

tion » (l'uomo è nello stesso tempo buono e cattivo) è falsa, perchè la volontà non può agire che per la legge o contro la legge (per la legge quando è eretto in massima il movente che è la legge morale stessa, contro la legge quanto è eretto in massima un movente ad essa contrario); e questa, essendo di portata universale, « non potrebbe senza contraddizione introdursi come mobile in una massima la quale non l'accettasse che a metà e che si riservasse per certi casi l'adozione d'un mobile opposto » (1). Non resta allora che l'opinione dei *rigoristi*: l'uomo è buono o cattivo. E siccome non è a caso ciò che è, non può esserlo che per natura. Per natura non si deve qui intendere un principio meccanico opposto ad un principio spirituale, perchè in tal caso l'uomo patirebbe la sua azione, la quale non sarebbe più libera e quindi più morale. Il bene e il male è dunque innato nell'uomo, non nel senso che sia involontario, chè anzi dipende dal suo libero arbitrio, il quale si determina ponendosi una regola, e questa posizione è anteriore a tutti gli atti che cadono sotto l'esperienza, è fuori del tempo; ma nel senso che esso è scelto appunto anteriormente a tutte le manifestazioni della volontà nel tempo: esso deriva da una azione intelligibile, di cui l'uomo è responsabile. « Così, quando noi diciamo dell'uomo ch'esso è naturalmente buono o ch'esso è cattivo per natura, noi vogliamo semplicemente significare con ciò che esso contiene un principio assolutamente primo (e che ci è impenetrabile) in virtù del quale egli adotta delle massime buone o delle massime cattive (che sono opposte alla legge) » (2).

Bisogna distinguere questa tendenza, che è opera nostra, dalle disposizioni originarie della natura umana, le quali non dipendono da noi, ma possono essere introdotte come motivi di determinazione nelle massime dell'operare. Queste disposizioni sono tre: la disposizione dell'uomo all'*animalità* in quanto essere *vivente*: è l'amore di sè fisico, per cui l'uomo è portato quasi meccanicamente a conservare la sua vita, a perpetuare la specie, a formare una società coi suoi simili — la disposizione all'*umanità*, in quanto essere vivente e nello stesso tempo *ra-*

---

(1) Delbos, *op. cit.*, p. 613.
(2) Kant, *op. cit.*, p. 20.

zionale: è l'amore di sè sussidiato dalla ragione, per cui l'uomo è portato a cercare le sue soddisfazioni nella stima e nella supremazia di fronte ai suoi simili — la disposizione alla *personalità,* in quanto essere ragionevole e *suscettibile* nel tempo stesso d'*imputazione*: è il rispetto per la legge morale, considerata come motivo pienamete sufficiente del libero arbitrio « Se noi consideriamo queste tre disposizioni sotto il rapporto delle condizioni della loro possibilità, troviamo che la *prima* non ha alcuna ragione per base, che la *seconda* è senza dubbio un prodotto della ragion pratica, ma di una ragione posta al servizio di altri mobili, mentre che solo la *terza* ha per radice la ragione pratica in sè stessa, tale cioè che impone delle leggi incondizionatamente » (1). Tali disposizioni non sono per sè cattive: ma la volontà, che può usarle all'attuazione della legge, può anche — nella sua libertà — usarle pel male, stornandole — le due prime almeno — dal loro fine naturale: così il cieco amore per sè degenera nei vizi bestiali (intemperanza, lussuria, disprezzo selvaggio della legge) e l'amore di sè, ragionevole, nei vizi più sottili (gelosia, gioia del male altrui, bisogno insaziabile di dominio).

In questa tendenza al male, per cui quelle disposizioni diventano vizi, si distinguono tre gradi: la *debolezza* del cuore umano, incapace di seguire nella pratica le massime morali adottate come principio — l'*impurità* del cuore umano, per cui l'azione (morale) è fatta (anche) in base ad altri moventi che non sieno il puro dovere — la *corruzione* del cuore umano, il quale agisce secondo massime che subordinano i motivi ricavati dalla legge morale a dei motivi di tutt'altro ordine. La causa del male non sta perciò nella pura sensibilità, nelle inclinazioni umane, perchè non dipendono da noi; non nella pura ragione, perchè sarebbe lo stesso che pensare la ragione che opera contro se stessa; ma nel rapporto tra la sensibilità e la ragione, nella subordinazione di questa a quella, nell'agire per amore di sè invece che per amore della legge. E Kant pensa che l'uomo cominci appunto dal peccato, dal male, onde il male radicale in

(1) Kant, *op. cit.*, p. 29.

lui, la sua tendenza al male (1). Ma come può Kant dimostrare che l'uomo è radicalmente inclinato al male, se l'esperienza non sa dirci nulla a questo proposito, perchè tale tendenza risulta da un atto della volontà, quindi noumenico, quindi inconoscibile? Kant invece — non senza contraddizione — ricorre proprio all'esperienza per sostenere questa tesi, che è infine un elemento straniero al suo sistema: «e contro coloro che glorificano lo stato di natura egli invoca le scene sanguinose e gli atti di fredda barbarie che avvengono presso i popoli selvaggi; contro quelli che glorificano lo stato di civiltà egli invoca, con l'ipocrisia, la malevolenza e l'odio che si mescolano a tutte le relazioni sociali, le guerre che mettono i popoli alle prese o li minaccia costantemente, e le cui cause sono talmente radicate nell'umanità che fanno apparire come una chimera alquanto ridicola l'idea di una unione giuridica di tutti gli uomini e d'una pace perpetua » (2). Il Delbos cerca giustificare il filosofo osservando che come massime morali generano necessariamente azioni morali, così azioni immorali non possono essere che l'effetto di massime immorali.

La Sacra Scrittura ci rappresenta con molta efficacia, secondo Kant, questo concetto del male radicale nell'uomo mediante il dogma del *peccato originale*: il male radicale è un *peccato*, in quanto ha un'origine *razionale*; è *originale*, in quanto è *fuori del tempo*. Ma se si concepisce come una colpa avvenuta in un momento del tempo, cessa di essere originale e libero e quindi male morale. Così la trasmissione ereditaria di esso peccato può star a rappresentare la sua diffusione universale nell'umanità, ma non deve essere intesa in un senso empirico, sempre per il motivo che sarebbe con ciò tolta la libertà che il male suppone e la responsabilità che ciascuno ne deve avere. Non Adamo ha peccato per tutti, ma tutti abbiamo peccato in Adamo, abbiamo peccato come lui: di ciascuno si può dire «mutato nomine de te fabula narratur». La Scrittura ci fa altresì intendere che l'uomo ha consumato il peccato, perchè ha

---

(1) Cfr. *op. cit.*, pp. 34-35, nel paragrafo intitolato: « L'uomo è cattivo per natura ».

(2) DELBOS, *op. cit.*, pp. 620-21.

cominciato col cercare alla legge altri motivi (l'amore di sè) diversi dalla legge stessa, rappresentata come comandamento divino: e «fa rilevare ancora ciò che vi è di incomprensibile in questa origine del male presentandoci il male come accaduto al principio del mondo, non nell'uomo, ma in uno spirito sovrumano caduto dalla sua destinazione prima, e che fu il tentatore» (1).

Come è misteriosa e incomprensibile l'origine del male radicale nell'uomo, altrettanto misterioso e incomprensibile è il suo ritorno al bene, la sua conversione. Cionondimeno essa è *possibile*, perchè la legge morale la *esige*; nè si deve d'altronde dimenticare che se il male nell'uomo è radicale, esso non è assoluto, consistendo solo in una inversione di valori, la quale può essere restaurata nell'ordine che conviene. Questa conversione dal male radicale non può consistere in una semplice riforma esteriore dei costumi, perchè si richiede un mutamento di intenzione: deve perciò attuarsi in una riforma interiore, in una rivoluzione spirituale, in una conversione radicale, che sostituisca ai motivi egoistici d'azione il puro ossequio alla legge. È certo che anche dopo un tale mutamento interiore l'uomo non può assurgere immediatamente alla santità, in atto, anche se santa è la sua intenzione, perchè grande è la distanza tra questa e quella. Comunque pur non potendo cogliere con una coscienza immediata il fondo del suo cuore che gli è nascosto, deve confidare, per la purezza della sua intenzione, che si rivela nella costanza dello sforzo, nella sua perseveranza finale; davanti agli occhi di Dio, il quale coglie con uno sguardo unico il suo progresso indefinito verso il meglio (ed è questo l'unico modo in cui possa manifestarsi sensibilmente la conversione), egli è già pienamente giustificato, anche se è in piena battaglia morale. Quanto poi alla questione di una assistenza soprannaturale, per assicurare all'uomo la rigenerazione, l'uomo deve operare come se ella non fosse, ossia iniziare egli la sua vita nel bene; e in tal modo rendersi degno di questo complemento divino dell'azione umana, se esso è necessario. «Non ci è quindi essenziale, nè per conseguenza necessario, sapere ciò che Dio

(1) Delbos, *op. cit.*, p. 623.

può fare o può aver fatto per la nostra salute; ma di sapere ciò che noi stessi dobbiamo fare per meritare la sua assistenza » (1).

***

Nella vita dell'uomo adunque si libra una fiera lotta tra il principio del bene e il principio del male: poichè il male — il male morale — non è nella sua origine una semplice privazione di bene, ma qualcosa di positivo, che ha sue radici nella libera volontà dell'uomo. Onde a ragione la morale cristiana rappresenta «il bene morale distinto dal male morale, non come il cielo è distinto dalla *terra*, ma come il cielo è distinto dall'*inferno*»; e a ragione l'Apostolo dice che «noi non abbiamo a lottare contro la carne e il sangue (le inclinazioni naturali), ma contro dei principi e delle potenze — contro gli spiriti mali» (2).

Abbiamo visto che cosa sia il principio del male: vediamo ora che cos'è il principio del bene. Il Principio del bene non è un elemento del mondo empirico, non è una persona della storia, non ha come tale una realtà metafisica, ma è un principio immanente in noi, l'Idea del bene, la stessa legge morale assunta come motivo dell'operare. Il dogma dell'incarnazione del Verbo, con cui la religione cristiana rappresenta l'azione salvifica di questo principio nell'umanità, in una religione della pura ragione non può essere perciò accettato alla lettera, ma, interpretato simbolicamente, sta a raffigurare i salutari effetti di questa idea del bene, della legge morale nella volontà umana. Il dogma dice che questo principio era in Dio da tutta l'eternità, ossia esso è la stessa volontà santa di Dio; che è in lui e per lui che Iddio ha creato il mondo, ossia la creazione è avvenuta per fini essenzialmente morali; che solo per suo mezzo possiamo divenire figli di Dio, ossia assumendo come norma della nostra vita l'idea del bene; che egli è sceso dal cielo fino a noi, ha assunto la nostra natura e le nostre miserie ed è morto — innocente —

(1) Kant, *op. cit.*, p. 61.
(2) Kant, pp. 66 e 67.

pel bene del mondo, divenendo per tutti il modello d'umanità piacente a Dio, il che sta a rappresentare la trascendente perfezione della legge morale di fronte alla nostra imperfezione e l'efficacia dell'intenzione morale, alle prese con le potenze ostili, nella redenzione morale dell'uomo. Quanto poi all'ammettere che un tale ideale si sia realmente incarnato in un uomo, la cosa è possibile «poichè, in linea di diritto, ogni uomo, secondo la legge morale, dovrebbe presentare in lui stesso un esempio di questa idea» (1), ed è anzi reale se «a un certo momento, un uomo d'un'ispirazione morale veramente divina è come disceso dal Cielo sulla terra, offrendo per la sua dottrina, per la sua vita, per le sue prove, l'esempio di un essere gradito a Dio, per quanto si può desiderare da una esperienza esterna (atteso che l'*originale* d'un essere di questo genere non deve mai essere cercato altrove che nella nostra ragione), se ha, con tutti questi mezzi, recato al mondo un bene morale di una grandezza incomparabile, operando nel genere umano una rivoluzione» (2). Ma, dal punto di vista almeno della pura religione morale, si deve prescindere da ogni elemento soprannaturale, il quale, oltre ad essere inconoscibile teoreticamente e senza portata morale, praticamente, toglierebbe anzi a quest'uomo incomparabile ogni efficacia d'esempio per gli altri umani, data la sua natura superumana e quindi — in ultima analisi — impeccabile e impassibile. E così allora si può prescindere da tutto quel corteggio di miracoli onde si suole autenticare la missione soprannaturale dell'Uomo-Dio «perchè la sola fede che abbia un valore morale è la fede che l'uomo ha nella validità pratica di questa Idea, che si trova nella nostra ragione (solo la quale in ogni caso ci può garantire che i miracoli possono essere l'opera del buon principio, senza che ella possa ricavare da essi la sua garanzia)» (3).

Una volta eliminato però ogni elemento soprannaturale dal Cristo e dal Cristianesimo, sia pur interpretato moralmente, e dunque anche la *grazia*, si presentano tre difficoltà da risolvere in rapporto alla giustificazione dell' uomo. —

(1) Kant, *op. cit.*, p. 71.
(2) Kant, *op. cit.*, p. 72.
(3) Kant, *op. cit.*, p. 71.

1ª difficoltà: « La Legge dice: *Siate santi come è santo il vostro Padre che è nei cieli.* Ma il male donde noi partiamo ci lascia infinitamente lontani dal bene che noi dobbiamo produrre, e la serie degli atti che esprimono sotto le condizioni del tempo la nostra intenzione rigenerata non può in alcun momento realizzare in maniera adeguata l'ideale di santità che ci è prescritto. Mai dunque noi possiamo essere giudicati santi » (1). Questa difficoltà si risolve considerando che Dio vede con una intuizione intellettuale i nostri atti morali nella loro unità progressiva all'infinito, onde l'intenzione buona supplisce alla manchevolezza inevitabile dei nostri atti stessi. *2ª difficoltà:* anche se la nostra intenzione è diretta al bene, chi ci assicura della nostra perseveranza finale? La buona intenzione, confermata da una vita morale, può darci fiducia — non certezza, impossibile e pregiudiziale alla moralità, — della nostra finale perseveranza. È essa il Consolatore, il Paracleto; così come la vita morale nel suo infinito progresso viene rappresentata da un'eternità felice, e la vita immorale nel suo indefinito regresso da una infelice eternità: « rappresentazioni — dice Kant (2) — che sono abbastanza potenti l'una e l'altra per eccitare gli uni a tranquillarsi e a confermarsi nel bene, e per risvegliare negli altri i rimorsi della coscienza che spingono a liberarci, per quanto è possibile, dal male, e che, per conseguenza, possono entrambe servirci di moventi, senza che sia necessario di giungere fino a supporre obbiettivamente una eternità di bene o di male (paradiso e inferno) come sorte dell'uomo, e di convertire queste idee in proposizioni *dogmatiche*, pretese conoscenze e osservazioni con le quali la ragione non fa che oltrepassare i limiti della sua capacità ». *3ª difficoltà:* come può l'uomo — pur convertito e perseverante nel bene — espiare il male onde ha cominciato la sua vita morale? Non con azioni superrogatorie, compiute nella vita dopo la conversione, perchè non è possibile ad alcuno fare più del proprio dovere; non mediante l'azione morale di un innocente che si sacrifichi per lui, perchè il debito, essendo affare morale, è suo ed egli deve riscattarlo. Inoltre questo

---

(1) Delbos, *op. cit.*, p. 632.
(2) *Op. cit.*, p. 79.

peccato originale, questo male radicale è infinito, a causa della corruzione di principio ch'esso ha introdotto nell'intenzione, e che è l'origine d'una infinità di trasgressioni della legge: ed egli è finito, onde non può espiarlo, mentre l'espiazione è necessaria. Tale espiazione non può attuarsi senza dubbio prima della conversione, perchè allora il peccatore — in quanto tale — non è in grado di riconoscere la giustizia della pena ed esser rigenerato; non dopo, perchè, essendo moralmente un altro uomo, non può esser punito in lui l'antico: l'espiazione si compie al momento della conversione, nella rinuncia dolorosa alla vita del peccato. Empiricamente è lo stesso uomo che ha peccato quello che espia, moralmente è un altro uomo, l'uomo nuovo, che espia (immeritatamente) per l'antico: ma questa sofferenza non gli è inutile, perchè ha modo, attraverso ad essa, di salire più in alto. «È in questo senso, ma in questo senso solamente, che deve comprendersi e ammettersi la soddisfazione vicaria: l'uomo nuovo, o il figlio di Dio, che ne è il modello personificato, è il sostituto del peccatore, il Salvatore che soddisfa alla giustizia soffrendo per lui» (1). Nonostante questa specie di autonomia per quanto riguarda la sua giustificazione morale, l'uomo rigenerato, per essere pienamente giustificato, ha bisogno — come si è visto — che la sua intenzione sia ammessa da Dio come l'equivalente d'una azione perfetta che le sia conforme, e che egli non può in realtà compiere. In questa aggiunta da parte di Dio all'opera nostra consiste precisamente — secondo Kant — la *grazia*, la quale però è condizionata dalla conversione e non la condiziona. Onde «tutte le invocazioni e tutte le glorificazioni (anche quelle che si dirigono all'Ideale rappresentato dal Figlio di Dio) non possono supplire al difetto di buona intenzione, nè, quando questa intenzione esiste, aumentarne punto il valore davanti a questo tribunale; perchè è necessario che questo Ideale sia ammesso nella nostra intenzione per tener il posto del fatto» (2). In conclusione «è necessario allontanare da noi tutto ciò che può essere *come un oppio* per la coscienza e dirci anche che noi

---

(1) Delbos, *op. cit.*, p. 635.
(2) Kant, *op. cit.*, p. 89.

saremo giudicati, non in base a qualche momento migliore o certi ritorni dell'ultima ora, ma secondo la nostra disposizione morale intima e permanente, quale si è manifestata nel corso della nostra vita » (1).

A questo punto Kant riferisce la storia dell'umanità, qual'è narrata dalla Scrittura, dalla caduta dell'uomo al sacrificio redentore di Cristo, dov'è rappresentata la lotta dei due principi come persone: naturalmente adattando alla sua filosofia quel racconto e prescindendo da tutti gli elementi soprannaturali, in vista di una interpretazione puramente morale della Bibbia: p. es. la nascita virginale di Cristo, che presenta teoreticamente delle difficoltà, può ben significare praticamente la vittoria dell'umanità contro le tentazioni (2). In una religione cosiffatta è superflua la fede nei miracoli, i quali, al massimo, possono essere considerati come l'involucro esterno e transeunte di una religione novella durante il suo primo affermarsi. Quanto poi ai miracoli in genere, anche se in genere non si può negare la loro possibilità nè la loro realtà, essi non sono conoscibili teoreticamente e nei singoli casi, in quanto non è dato distinguere i miracoli divini (e angelici) da quelli diabolici, che possono essere efficace contraffazione dei primi; nè utili praticamente, poichè in una religione morale è l'elemento morale che deve essere considerato come la condizione prima e come criterio supremo di giustificazione.

Perchè l'uomo di buona volontà possa conseguire la vittoria sul principio del male, facendo trionfare nella sua vita il principio del bene, non basta che egli si attenga ai doveri che la ragione legislatrice prescrive a ciascuno verso ciascuno, ma ha altresì il dovere — dovere del genere umano verso sè stesso — di unirsi co' suoi simili in una società morale, retta dalle sole leggi della virtù. « La formazione di una repubblica morale è

(1) Delbos, *op. cit.*, pp. 635-6.
(2) Cfr. Kant, *op. cit.*, p. 97-99.

per tutti un dovere di natura particolare (*officium sui generis*) e che, se è vero che si può concludere dal fatto che ciascun uomo compie il suo dovere privato a un *accordo accidentale* di tutti in vista di un bene comune, senza che ci sia bisogno perciò di una disposizione particolare, non si potrebbe pertanto sperare questo accordo di tutti, a meno di dar loro come missione speciale il dovere di unirsi tra essi, per conseguire uno stesso scopo, e di fondare una *repubblica* posta sotto l'egida delle leggi morali per respingere in massa, e per conseguenza con più forza, gli assalti del cattivo principio (al quale separatamente gli uomini sono molto portati a servire di strumenti) » (1) . « Ma poichè il bene morale supremo non può essere realizzato mediante lo sforzo dell'individuo che lavori da solo al suo perfezionamento, poichè esso esige un'unione di persone organizzate in un Tutto pel conseguimento dei medesimi fini, si ha in ciò un'idea diversa dalle leggi morali ordinarie: le leggi morali non riguardano che quello che è in nostro potere, e noi non sappiamo come e in quale misura possiamo agire su questo Tutto. Così questo nuovo dovere implica un'altra idea, quella d'un Essere morale superiore che abbia tutto disposto per far concorrere ad un effetto comune le forze, insufficienti in sè, degli individui » (2). È questo l'unico modo di neutralizzare il danno morale che, secondo Kant, viene all'uomo dalla società degli uomini: perchè è dal solo convivere coi suoi simili che sorgono nell'uomo passioni come l'invidia, la sete di onore, la sete di ricchezza, ecc. Prima della fondazione di una tale società gli uomini si trovano in uno stato di natura rispetto alla morale, che è una condizione di debolezza contro l'invasione del male e di corruzione di tutti su tutti, come prima della fondazione della società dello stato gli uomini si trovano in uno stato di natura giuridico, che è una situazione di guerra di tutti contro tutti. La società morale degli uomini si diversifica però dalla società civile, appunto come l'azione etica si distingue dall'azione giuridica: le leggi della prima, a differenza di quelle della seconda, non sono promulgate esteriormente, non si fondano sulla coazione, la loro

(1) Kant, *op. cit.*, p. 179.
(2) Delbos, *op. cit.*, p. 642.

attuazione da parte dell'individuo non è giudicabile empiricamente: essa è perciò, in se stessa, una società, una repubblica invisibile, le cui leggi non sono altro che i doveri stessi rappresentati come invisibili comandamenti divini. Ma, data la natura dell'uomo il quale ha bisogno di rappresentarsi sensibilmente le cose soprasensibili, questa Chiesa invisibile ha dovuto incarnarsi in una quantità di Chiese visibili, empiriche, tra le quali una, la Chiesa cristiana, traduce meno imperfettamente l'idea di quella, pel fatto che l'essenza della sua fede è di natura etica, morale. Per questa sua capacità di rappresentare più adeguatamente l'idea della Chiesa invisibile e di progredire verso una adeguazione sempre più perfetta con quella, essa può essere chiamata *vera* (senza escludere anche una fondazione divina e l'ispirazione del libro su cui poggia): tale Chiesa sarà *militante* fino al giorno in cui, trasfigurata nella pura Chiesa razionale, diverrà con quella *trionfante*.

Ciò premesso, la Chiesa vera dovrà possedere questi quattro caratteri: l'*universalità*, ossia esser fondata su principii tali da poter accordare in un'unica Chiesa le diverse confessioni (1) — la *purità*, ossia non ammettere altri motivi nella sua vita che quelli morali, all'infuori di ogni superstizione e fanatismo — la *libertà* di fronte allo stato, esteriormente, e di fronte ad ogni gerarchia, interiormente (non deve esserci differenza essenziale tra chierici e laici) senza però che ciò degeneri in anarchia intestina: la vera Chiesa deve essere modellata sulla famiglia e non sullo stato, qualsivoglia forma esso abbia (monarchia, aristocrazia, democrazia) — l'*immutabilità* per quanto riguarda il contenuto, la costituzione, e non quanto all'amministrazione. La vera Chiesa si distingue adunque dalle altre, pel fatto che si fonda su di una pura fede della ragion pratica, e considera il resto come simbolo, involucro empirico del suo contenuto morale, che col crescente progresso verso la Chiesa ideale dovrà venire man mano deposto. « La Religione si libera infine di tutti i suoi principii empirici di determinazione, di tutti i suoi statuti

(1) Secondo Kant è improprio parlare di *molte religioni:* non vi è che *una religione*, la molteplicità si riferisce alle *confessioni*, alle *credenze*, alle *sette*. — Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, VII, pp. 365-370 (ed Hartenstein, Woss, Leipzig, 1867–8).

a base storica raccoglienti gli uomini provvisoriamente, per mezzo di una fede ecclesiastica, in vista dello sviluppo del bene, e la Religione pura della ragione arriva sola a dominare così tutte le altre Religioni, affinchè Dio sia tutto in tutti. Gli inviluppi nei quali l'embrione ha preso forma umana debbono essere deposti affinchè egli possa venire alla luce» (1). Le Chiese invece che danno la preponderanza ad una fede storica, prendono l'elemento statutario, empirico, e non quello morale, come contenuto essenziale della Religione; concepiscono Dio antropomorficamente come un capriccioso despota che deve essere onorato con un culto esteriore, indifferente alla morale, quando non è contrario ad essa, e non mediante l'adempimento dei propri doveri, aprendo così la via ad ogni sorta di pratiche superstiziose. È poichè tali Chiese si basano su dei fatti, non possono valere che nei limiti di tempo e di spazio in cui i racconti dai quali esse dipendano sono in grado di propagarsi ed ottenere credito, e non hanno quindi diritto a quell'universalità cui può aspirare solo una Chiesa che si fondi su una fede della pura ragione pratica, la quale è comunicabile ad ogni uomo. Ciò non di meno ciascuna di esse pretende al predominio, anzi all'universalità, e siccome finchè non vengano ad un'unificazione morale nell'unica Chiesa vera, esse si trovano in uno stato di natura simile a quello che vige fra i vari stati in assenza di una costituzione giuridica universale, ne vengono quelle terribili lotte religiose che hanno insanguinato la storia. «Se si deve chiamare *Cattolica* una Chiesa che dia la sua fede ecclesiastica come universalmente obbligatoria, e *protestante* quella che non ha tali pretese (che tuttavia essa stessa sarebbe sovente felice di praticare se lo potesse), un'osservatore attento potrà trovare molti esempi celebri di cattolici protestanti e ancor più degli scandalosi esempi di protestanti arcicattolici; da un lato, uomini che hanno acquistato una *larghezza di spirito* (che non è proprio della loro Chiesa), e dall'altra parte uomini dallo *spirito ristretto* formanti con quelli un contrasto singolare, ma non certo a loro vantaggio» (2).

---

(1) KANT, *op. cit.*, p. 145.
(2) KANT, *op. cit.*, p. 128.

« Ma poichè una fede storica è riconosciuta necessaria come veicolo della fede della ragione, bisogna ammettere che ciò che le permette di conservarsi, di dilatarsi senza alterarsi, di mantenere tutto il rispetto alla rivelazione donde essa è provenuta, è più che la tradizione un libro » (1). Un tale libro deve naturalmente essere interpretato (2): ora, esclusa l'interpretazione intuitiva, mistica, sentimentale, personale, che per Kant non può essere che arbitrio senza alcun valore, restano due modi di interpretazione. Uno etico-razionale, il quale prescindendo per quanto è possibile da ogni elemento straordinario, si limita a porre in luce il contenuto morale del libro sacro, a costo anche di forzare il testo (3); ed uno storico-erudito, il quale ha lo scopo di rassicurare coloro che hanno bisogno di una fede storica per sostegno della loro fede morale che l'origine storica della Chiesa fondata sul libro sacro non ha nulla in sè che impedisce di riattaccare questa Chiesa ad una rivelazione divina. Naturalmente questo secondo modo d'interpretazione (accessorio, dottrinale) dev'essere subordinato al primo (essenziale, autentico) e nel primo alla fine risolversi.

Però una volta escluso dalla pura fede razionale ogni elemento soprannaturale, sorge una difficoltà che abbiamo già vista accennata più sopra: « La fede santificante comprende in fatti due credenze: la prima, è la credenza ad una soddisfazione data oltre il nostro proprio potere, affinchè i nostri peccati anteriori ci sieno rimessi; la seconda, è la credenza alla possibilità di divenire con la nostra condotta personale graditi a Dio. Di queste due credenze, del resto strettamente unite, quale condiziona l'altra? È perchè noi ci crediamo riscattati che noi ci consideriamo come capaci di ben condurci? È perchè noi abbiamo fede nell'efficacia della buona intenzione che noi contiamo di essere

---

(1) Delbos, *op. cit.*, p. 646.

(2) Dice a questo proposito C. Dentice d'Accadia (*op. cit.*, p. 19): « Ogni interpretazione, si sa, è una ricostruzione. Anche chi si proponga, in buona fede, la pura e semplice intelligenza del testo, in realtà, nello sforzo di capire, ricostruisce. Tanto più, quando si tratti di un organismo di pensiero così complesso e molteplice, come una Sacra Scrittura. Quindi il quesito circa la migliore interpretazione ».

(3) Circa il modo di interpretare la Scrittura — secondo Kant — cfr. *Der Streit der Fakultäten*, VII, pp. 378-82 e 362-63 (ed. citata).

riscattati? Vi è là, dice Kant, una rimarchevole antinomia della ragione con se stessa » (1). Dal punto di vista pratico — che è quello che qui veramente interessa — non è dubbio che si debba cominciare con la buona intenzione morale e non dalla fede in ciò che Dio ha fatto in nostro favore. Dal punto di vista teoretico la difficoltà può essere risolta — o almeno spiegata — ricordando che la fede storica, regolata dalla Chiesa, non deve aggiungersi come elemento essenziale della credenza santificante, alla fede religiosa pura. « La fede viva nel modello dell'umanità gradito a Dio (la fede nel Figlio di Dio) si riferisce, *in sè stessa*, ad un'idea morale della ragione, in tanto che questa idea ci serve non solamente di regola, ma ancora di mobile, e, per conseguenza, è la stessa cosa il prendere per punto di partenza questa fede che è *razionale*, o il principio della buona condotta. Al contrario, la fede in questo stesso modello *nel mondo fenomenico* (la fede nell'Uomo-Dio), essendo una fede *empirica* (storica), non si confonde col principio della buona condotta (principio che deve essere tuttaffatto razionale), e sarebbe tutt'altra cosa il voler prendere questa credenza come punto di partenza e derivarne la buona condotta » (2).

Come nella parte precedente, dopo di aver illustrato dal punto di vista morale la lotta del principio del bene contro il principio del male nella coscienza dell'uomo, Kant tenta una interpretazione morale della Storia sacra dalle origini fino a Cristo, da cui comincia il trionfo del Principio del bene nell'umanità; anche in questa terza sezione Kant, dopo di aver rappresentata — sempre dal punto di vista etico-razionale — la vittoria del principio del bene sopra il principio del male e dello stabilimento del regno di Dio sulla terra, dà una interpretazione, secondo il suo punto di vista, della storia della Chiesa dalle origini fino al tempo suo. Una storia *universale* della religione — e, quindi, della religione *etico-razionale* — non è secondo Kant possibile, perchè il *puro* spirito religioso non è uno stato pubblico, esteriore, e quindi solo ciascuno, isolatamente, interiormente, può acquistare coscienza del suo progresso in questo campo. Ma si

(1) Delbos, *op. cit.*, pp. 650-651.
(2) Kant, *op. cit.*, pp. 141-142.

può fare la storia di una Chiesa — della vera Chiesa, si capisce — in quanto questa si esprime in un credo pubblico: e tale storia avrà per criterio il progresso di tale credenza verso la fede religiosa della ragione, avrà principio quindi dal momento in cui nella Chiesa visibile si riconosce che la credenza positiva dipende dalla credenza razionale, cui quella deve avvicinarsi sempre più.

In base a tale principio Kant esclude naturalmente dalla sua storia universale della religione non solo la storia di tutte le religioni extrabibliche, ma anche la storia del Giudaesimo, perchè non vi ritrova quella interiorità morale, quella spiritualità, che è per lui essenziale alla religione e spicca come carattere essenziale del Cristianesimo: senza dire del rigido esclusivismo del popolo d'Israele e delle scarse e comuni concezioni d'oltretomba, lo stesso tanto singolare monoteismo ebraico Kant assimila al monoteismo che sarebbe latente in quasi tutte le mitologie, le quali anzi spesso prestano ai loro dei quei caratteri *morali* che il Dio *legislatore* d'Israele non avrebbe. Quanto alla storia (miracolosa) delle origini cristiane Kant poco crede di poter dire, perchè intorno ad esse non si hanno testimonianze di contemporanei illuminati (i Romani dell'epoca p. e. non ce ne riferiscono nulla); e quanto alla storia dei secoli posteriori non vi è proprio nulla — secondo il filosofo — di edificante. Basta leggere le due pagine (1) in cui illuministicamente descrive il medioevo cristiano, che gli suggerisce il «tantum religio potuit suadere malorum» di Lucrezio e che il Delbos (2) così brevemente riassume: «abuso della vita monastica e contemplativa, superstizioni grossolane, dispotismo della gerarchia ecclesiastica, decadenza dell'impero d'Oriente sollecitata dalle querele teologiche, subordinazione dell'Occidente al potere religioso temporale, intolleranza e guerre civili: ecco tutta una serie di mali sopravvenuti al corso della storia del Cristianesimo e che sono dipesi dalla tendenza a trasformare i mezzi transitori mediante cui esso poteva introdursi tra le nazioni in fondamenti definitivi della Religione universale».

---

(1) KANT, *op. cit.*, pp. 151-158.
(2) *Op. cit.*, pp. 655-656.

Invece il filosofo considera l'età sua contemporanea, l'*Aufklärung*, come l'età migliore nella storia della Chiesa: età di tolleranza, la quale, pur lasciando sussistere la fede storica, necessaria per chi non può elevarsi alla pura fede razionale, favorisce la trasformazione di quella e lo sviluppo di questa nel campo elevato della vita spirituale. In tal maniera la Chiesa visibile (vera) potrà accostarsi gradualmente, senza moti violenti, rivoluzionari, che non favoriscono secondo Kant il progresso vero, alla Chiesa invisibile, all'escatologico regno di Dio, di cui ci danno una rappresentazione simbolica i Libri sibillini e l'Apocalisse, che Kant — naturalmente — non può interpretare che in senso etico-razionale. « Quando dunque arriverà il regno di Dio? — Il regno di Dio non si presenta sotto una forma visibile. Non si può mai dire: è qui o là. *Perchè vedete, il regno di Dio è dentro di voi!* » (Luc., 17, 21 e 22) (1).

Anche questa terza parte — come le altre — si chiude con un'appendice: sui *misteri*. È evidente che in armonia col suo sistema Kant deve ammettere il mistero: le condizioni, i principii su cui si fonda la ragion pratica sono infatti per la ragion teoretica misteri; l'azione morale p. e. è involta nell'abisso del mistero di Dio, postulato dalla volontà, affinchè essa azione morale abbia la sua attuazione assoluta. Ossia la fede della ragione, e non solo la fede storica, comporta dei misteri. Ma misteri nel senso soprannaturale, nel senso di verità trascendenti, per così dire, anche la (recondita) zona teoretica della ragion pratica, Kant non ne può in fine ammettere: quantunque si sforzi nella sua caratteristica tendenza agnostica a lasciar aperto il campo del reale al soprannaturale, pure dopo aver reso quest'ultimo non solo come un inutile soprapiù, ma averlo anche (in concreto) relegato nella zona dell'irrazionale (2). P. e. il mistero della Trinità per sè è un concetto irrapresentabile e arbitrario (non si comprende perchè in Dio ci debbono essere

---

(1) Kant, *op. cit.*, p. 164.

(2) Cfr., per es., quanto Kant dice a proposito e contro la resurrezione e ascensione di Cristo (*op. cit.*, p. 154). Egli dichiara di escludere il *sopranaturalismo*, che considera la rivelazione come necessaria alla religione, il *naturalismo*, che nega ogni rivelazione soprannaturale, per attenersi al razionalismo, o, meglio, al *razionalismo puro*, che non esclude la rivelazione, ma non la ritiene necessaria (*op. cit.*, p. 184 e segg.).

tre piuttosto che dieci persone) (1): invece interpretato, significa qualcosa — praticamente — rimanendo sempre l'elemento razionale teoretico di questo dogma un mistero (non della fede della ragione, ma della fede storica). La ragion pratica riconosce a Dio tre attributi morali: di creatore e quindi di legislatore (il Padre); di conservatore (il Figlio); di giudice (lo Spirito Santo); e questi tre attributi la ragion pratica si rappresenta ipostaticamente in tre persone, perchè — sebbene qui sia questione *morale* — nei *governi* terreni la fusione di questi tre poteri suol dare origine a gravi disordini, e per l'antropomorfismo che si insinua in ogni religione positiva, l'identificazione di questi tre attributi in Dio potrebbe generare la superstizione. Ora « ciascuno di questi tre attributi contiene un mistero in quanto esprime un'azione di Dio di cui noi siamo praticamente certi, ma di cui noi non possiamo comprendere il modo. In primo luogo, Dio come legislatore fonda un regno di cui noi siamo chiamati a divenire membri; noi siamo le sue creature, dipendenti da lui, e il fine che egli ci assegna suppone pertanto che noi siamo liberi. Come ciò? È il mistero della *vocazione*. — In secondo luogo, Dio come governatore del mondo vuole che la sua legge sia adempita e che gli uomini siano salvi; ma il male commesso dagli uomini è un male radicale, e la rigenerazione sola non potrebbe salvarli se la bontà divina non li giustificasse; gli uomini si appropriano dunque un merito che è loro estraneo. Come ciò? È il mistero della *soddisfazione*. — In ultimo luogo, Dio come giudice del mondo decide della salute e della dannazione degli uomini; ma la disposizione necessaria per ricevere da lui l'assistenza superrogatoria che giustifica non può venire dagli uomini naturalmente portati al male; essa è dunque l'effetto di una grazia dispensata secondo la volontà di Dio, che l'accorda agli uni e la nega agli altri; gli uomini sono dunque messi da Dio nello stato d'essere ciò che saranno davanti la Giustizia divina. Come ciò? È il mistero de l'*elezione*. — Questi misteri sfuggono a tutti gli sforzi della ragione per comprenderli; ma praticamente noi ne sappiamo abbastanza. Noi siamo chiamati da Dio ad una vita santa, noi possiamo sperare di

(1) Cfr. a questo proposito: Kant, *Der Streit der Fakultäten*, VII, p. 356 (ed. citata).

soddisfarlo coi nostri sforzi, e noi dobbiamo sempre aspettare il suo giusto giudizio; sono queste le verità di cui ci istruisce, e sono queste le massime secondo cui ci porta ad agire la fede, il cuore e la coscienza, ad un tempo » (1).

***

Abbiamo visto che nel cuore dell'uomo s'annida una radicale, originaria inclinazione al male; che quindi l'uomo per attuare la sua vera vita, che è la vita morale, la vita secondo la ragione, deve lottare contro questo principio il quale è dentro di lui; e poichè dalla società dei suoi simili gli viene una continua sollecitazione al male, alla società naturale deve contrapporre una società morale, la quale sia come l'antidoto ai mali che discendono dalla prima, e sostenga l'individuo nell'ardua via della virtù. Tale società dovrebbe esser costituita dalla pura Chiesa invisibile, che ha per contenuto la pura fede razionale e per unico culto l'adempimento dei propri doveri; ma date le condizioni umane, essa deve concretarsi in una Chiesa esteriore, che ha per contenuto un credo positivo, il quale si collega ad una Rivelazione storica, ed impone conseguentemente un culto che comprende altri doveri oltre a quelli morali. Questa Chiesa tuttavia può chiamarsi ancora *vera*, purchè abbia coscienza del valore simbolico, di mezzo del suo elemento empirico, storico (dogma e culto); ma diviene falsa, se prende questo elemento come essenziale alla religione (e quindi il culto efficace per sè) e — per una fatale inversione di valori — a lui subordina l'elemento morale. Kant quindi crede di dover ridurre la religione nei limiti della pura ragione (religione naturale), senza voler tuttavia escludere la religione rivelata, la quale però non è essenziale alla prima. « Quella (religione) in cui io debbo anzitutto sapere che qualcosa è un comandamento divino per riconoscere in esso il mio dovere, è la religione *rivelata* (o che esige una rivelazione); quella, al contrario, in cui mi è anzitutto necessario sapere che qualcosa è un dovere prima di potervi riconoscere un ordine divino è la *religione naturale* » (2).

(1) Delbos, *op. cit.*, pp. 660-661.
(2) Kant, *op. cit.*, p. 184.

Ora, tra le religioni storiche, il Cristianesimo è l'unica religione che si presenti come adeguata alla religione naturale, razionale, e dunque universale, pel contenuto etico, spirituale, interiore della sua dottrina fondamentale, e per il movente etico dato al dovere: il bene deve essere fatto senza alcuna considerazione d'interesse, sia pure ultraterreno, ma unicamente in considerazione del dovere (ama Iddio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso) (1). Naturalmente anche il Cristianesimo, ha assunto la forma di una religione positiva, rivelata, storica, la quale avrà il valore di surrogato efficace della pura religione morale, se le credenze positive e il culto positivo che ne dipende vengano considerati come mezzo e simbolo della fede razionale e della conseguente pratica, che è il dovere. Ma se invece viene assunto l'elemento *statutario* (di origine storica) come essenziale, allora avremo una falsa religione e un falso culto.

La radice di questa inversione di valori, di questa illusione religiosa sta — secondo Kant — nella tendenza umana a rappresentare Iddio antropomorficamente, onde l'uomo può sperare di ottenerne le grazie per altra via che non sia quella dell'adempimento del proprio dovere, così come si sogliono conseguire i favori dei potenti sulla terra. Contro una tale illusione bisogna tenere ben presente che la vita religiosa non deve principiare attendendo l'azione di Dio nell'anima e tanto meno cercar di sollecitare questa con mezzi diversi dall'adempimento dei propri doveri, ma deve iniziarsi con l'azione morale nostra, che Dio potrà integrare, data la nostra buona volontà e la limitatezza del nostro potere: ossia non è la virtù che deve conseguire alla pietà, ma viceversa. Perciò, dice Kant, « fuori di una buona condotta, tuttociò che gli uomini credono di poter fare per rendersi graditi a Dio è pura illusione religiosa e falso culto che si rende a Dio » (2). Il che vuol dire che il culto per sè non ha alcuna efficacia: anzi per sè è superstizione, follìa, magìa, feticismo: e, data l'assoluta condanna dell'atto religioso come

---

(1) È interessante la interpretazione che Kant dà delle frasi scritturali *porta* e *via stretta* e *porta* e *via larga*: « la *porta stretta* e la via stretta che conducono alla vita debbono essere intese della buona condotta; la *porta larga* e la via spaziosa che seguono le folle è la Chiesa » (*op. cit.*, p. 192).

(2) *Op. cit.*, pp. 206-207.

comunicazione col Divino (che è logica in un sistema razionalista ed astratto come quello di Kant) Kant non può più riconoscere alcuna differenza p. e. tra le pratiche religiose inferiori dei selvaggi, e le più elevate pratiche religiose cristiane. « Frequentare la *chiesa* nei giorni stabiliti, fare dei pellegrinaggi ai santuari di *Loreto* o di *Palestina*, mandare le proprie preghiere ai magistrati celesti in formule espresse con le *labbra*, o spedirle con la *posta delle preghiere*, come i Tibetani (i quali credono che le loro suppliche, esposte per iscritto, raggiungano bene il loro fine spinte dal vento, p. e., quando sono affidate sopra una banderuola o lanciate con la mano che serve di catapulta quando si chiudono in una scatola), tutte queste pratiche di devozione, qualunque esse siano, mediante le quali si cerca di sostituire il culto morale di Dio, vengono alla stessa conclusione e non hanno più valore l'una che l'altra. — La differenza tra le forme esteriori del culto non è ciò che qui importa: la sola cosa da considerarsi invece, è il principio unico, che si adotta o che si respinge, di rendersi gradito a Dio con la sola intenzione morale che trova negli atti la sua espressione vivente, oppure con delle puerilità e delle pie nullità » (1). In conclusione « per scartare o prevenire ogni illusione religiosa, una fede ecclesiastica deve dunque farsi una regola fondamentale (*Grundsatz*) di contenere, oltre i dogmi positivi di cui, pel momento, non può far a meno del tutto, anche un principio (*Princip*) che faccia della religione della buona condotta il vero scopo cui si debba mirare, affinchè si possa un giorno lasciar da parte i dogmi in questione » (2).

Quantunque la religione assuma dapprima la forma positiva, statutaria, dando a questo elemento un valore fondamentale, centrale, in luogo dell'elemento etico, onde « la fede nelle prescrizioni legate alla forma della Chiesa ha sempre preceduto la fede religiosa pura; i templi, ossia gli edifici consacrati al culto, hanno preceduto le chiese, ossia i luoghi dove ci si riunisce per istruirsi e per vivificare le proprie intenzioni morali; i preti, ossia i ministri delle pratiche pie, hanno preceduto gli ecclesiastici, ossia i dottori della Religione morale » (3), etc. e solo

(1) *Op. cit.*, p. 210.
(2) *Op. cit.*, p. 213.
(3) Delbos, *op. cit.*, p. 645.

lentamente, per naturale svolgimento, attraverso alla lotta (*concordia discors, discordia concors*) si incammini sulla via della fede razionale, Kant — ripetendo un motivo comune dall'illuminismo — sembra fare colpa non lieve al sacerdozio di ritardare questo progresso. Il sacerdozio è, secondo lui, « la costituzione di una Chiesa ove regna un *culto feticista*, ciò che succede tutte le volte che in luogo di principî morali sono dei comandamenti statutari, delle regole di fede e delle osservanze che costituiscono la base e l'essenza del culto » (1), e — anche qui, come pel culto — pone in un unico fascio lo *sciamano* dei Tongusi coi prelati d'Europa.

In base a tale principio del primato, del valore assoluto della fede razionale di fronte alla fede rivelata, la quale non è un complemento necessario, ma un'espressione empirica della prima, onde l'uomo dovrebbe vivere in base alla pura fede razionale, essendc, se mai, posteriore praticamente (e inconoscibile teoreticamente) il complemento divino all'azione umana, è naturale che Kant condanni il *probabilismo* e quindi il famoso *argumentum a tuto*, al quale Pascal invece dava un così grande valore. Si deve « evitare di agire, anche implicitamente, in base a l'*argumentum a tuto* secondo cui si può guadagnare mentre che non si rischia niente a credere più di quello che sembri giusto. La vera massima di sicurezza, al contrario, è di non considerare mai come pienamente certo, senza respingerlo come falso, ciò che non opponendosi alla legge morale, non è tuttavia conosciuto che per rivelazione, è di giudicare che tuttociò che mi è promesso di salutare per quella via non mi sarà dato altrimenti che se io cominci col rendermene degno » (2).

La *considerazione generale* con cui si chiude questa quarta parte e l'intero libro riguarda i cosidetti *mezzi di grazia*, i quali non sono — come è naturale — per Kant veramente tali, perchè — come l'uomo ignora l'eventuale modo d'operazione della grazia — così non deve pretendere di avere i mezzi per farla agire. Di qui la riduzione delle pratiche religiose e dei sacramenti a rappresentazioni simboliche — solo naturalmente

(1) Kant, *op. cit.*, p. 219.
(2) Delbos, *op. cit.*, p. 669.

efficaci — della pura fede morale. Il culto di Dio, nella sua verità, comprende — secondo Kant — quattro doveri, e a questi doveri corrispondono delle cerimonie che non hanno con essi un legame rigorosamente necessario. Al dovere di lavorare al nostro progresso morale, corrisponde la *preghiera privata* — al dovere di lavorare per l'estensione esteriore del bene con gli altri uomini nella società religiosa, corrisponde la *frequenza alla Chiesa* — al dovere di trasmettere alla posterità i beni morali, adottandola nella società della Chiesa, corrisponde il *battesimo* — al dovere di conservare e rinnovare tale società della Chiesa, corrisponde la *comunione*. Ma la preghiera privata è feticismo, se non si limita ad essere un voto rinnovato di rendersi grati a Dio con la nostra vita morale e pretende di agire sopra di lui per ottenerne qualcosa. La frequenza alla Chiesa non ha alcun valore, se si limita ad una presenza materiale o ad una partecipazione sentimentale agli uffici divini, poichè deve sopratutto avere una edificazione morale. Il battesimo non è affatto un mezzo diretto di grazia o il mezzo di cancellare il peccato originale, ma come la solenne aggregazione di un membro nuovo alla società morale della Chiesa. E così la comunione, fatta in commemorazione del fondatore della Chiesa, deve esser considerata come un rafforzamento e allargamento della città di Dio, senza alcun effetto speciale.

« In ultima analisi — conclude il Delbos, *op. cit.*, pp. 671-672 — tutte le illusioni del falso culto hanno il loro principio nella tendenza a ritenere degli attributi di Dio, santità, bontà, giustizia, solo il secondo, ed a cercare dei mezzi materiali per conciliarsi, all'infuori di una severa condotta, la compiacenza divina. È difficile essere un servo fedele; si preferisce essere il servo premuroso che cerca di captare il favore del padrone. Si può su questa via spingere l'impertinenza e il delirio fino a pretendere l'intimità d'un misterioso commercio con Dio, e la virtù diventa allora oggetto di sdegno. Tuttavia l'Evangelo ha detto: È dai vostri frutti che vi si riconoscerà. Se dunque succede che degli uomini che si dicono pii non sieno realmente i migliori, è una prova di più che la buona via non va dalla giustificazione mediante la grazia alla virtù, ma dalla virtù alla giustificazione mediante la grazia ».

***

La Religione nei limiti della ragione di Emanuele Kant, costituendo, assieme al trattato teologico-politico di Benedetto Spinoza, uno dei primi tentativi di filosofia religiosa nel campo del pensiero moderno, presenta le ristrettezze di ogni razionalismo di fronte al fenomeno religioso nella sua realtà concreta, e particolarmente del razionalismo illuministico, che era la filosofia dell'epoca, e a cui il filosofo, pur pervaso di una superiore vita dello spirito, indulse non poco. Kant difatti, pur mantenendosi anche in campo religioso, nella consueta posizione agnostica del criticismo, e non escludendo in generale la possibilità di un'azione straordinaria di Dio, in realtà dal Cristianesimo, che è la sola religione concreta che sia capace di una interpretazione filosofica, viene ad escludere tutti gli elementi soprannaturali (Trinità di Dio, Peccato originale, Incarnazione del Verbo, nascita, vita, resurrezione miracolosa, etc.) non solo come inconcepibili dalla ragion teoretica, ma anche come inutili — se non dannosi — praticamente. Tuttavia il suo atteggiamento a questo riguardo si presenta alquanto indeciso anche per altri motivi: per motivi pratici di prudenza, e più ancora per motivi teoretici dipendenti dalla sua concezione del male radicale, che è in aperto contrasto col suo sistema. Perchè l'uomo — ogni uomo — inizia la sua vita morale con una misteriosa colpa originale? Senza discutere se il filosofo abbia diritto ad una tale affermazione, basandosi — come egli fa — sull'esperienza, mentre questa (limitata al fenomeno) nulla può dirgli di quell'assoluto mondo noumenico ove opera la volontà morale, e ove sarebbe stato commesso questo fallo originale, ci si può chiedere se tale concezione abbia un significato nel suo sistema, o non debba invece ritenersi come un elemento estrinseco ad esso. Nell'ambito della filosofia cristiana una tale dottrina ha una connessione logica col tutto, è il punto d'inserzione del Soprannaturale nella natura, è il punto di partenza di tutta la concezione della vita: in Kant invece, anche ammesso che questa concezione sia favorita dal dualismo radicale del suo sistema tra noumeno e fenomeno, il quale do-

veva realizzare il culmime nell'azione morale, ove solo l'azione *pura* secondo ragione — che non si attua mai — è veramente morale, essa rimane come un elemento (almeno) campato in aria. Ad ogni modo, una volta ammessa una tale colpa originale, Kant si trovava di fronte al grave problema della giustificazione, della redenzione di questo fallo, che l'uomo, per quanto faccia, non può attuare colle sole sue forze: e allora, in un modo o nell'altro, prima o poi, ritorna in campo la grazia; la quale apriva le porte al Soprannaturale. E così una volta ammesso una specie di male radicale proveniente dalla società umana come tale — la quale affermazione, a meno che non si colleghi in qualche modo colla precedente dottrina, rimane nel sistema di Kant per sè ingiustificata — un'altra azione straordinaria di Dio era necessaria, per garentire il trionfo di una società morale (Chiesa) alla prima contraria e contrastante, senza di che l'ideale morale non potrebbe attuarsi tra gli uomini. La qual cosa pure si comprende nell'ambito del Cristianesimo integrale pel dogma del peccato originale e dell'elevazione soprannaturale. Comunque — sebbene insolubile nel sistema di Kant, come in ogni sistema razionalistico, il problema del male nella sua intima natura — Kant ha ben compreso che è un problema razionalisticamente insolubile, e ben ha assegnato alla religione il compito di risolverlo, ritenendone la realtà come positiva.

Tuttavia l'intimo significato del pensiero (religioso) kantiano, sopratutto come si è (logicamente) manifestato nella storia della filosofia posteriore, pel principio caratteristico e fondamentale nel pensiero kantiano dell'autonomia dello spirito, e tolti tutti gli elementi estranei ad esso, è naturalmente quello di un assoluto razionalismo religioso. La filosofia posteriore che si appella a Kant tentò difatti sulla sua via una interpretazione del fenomeno religioso, ma con minor esclusivismo ed astrattezza di lui. Kant, in armonia al suo sistema, nel quale l'Assoluto è attingibile solo per via pratica, aveva limitata la religione alla nuda attività morale, ridotta ad un gretto moralismo, con manifesta violazione della vita religiosa e dandoci un'inadeguata fenomenologia religiosa. Onde la nessuna importanza da lui attribuita all'elemento teoretico, dogmatico e sentimentale, affettivo. Mentre la reli-

gione non si identifica e limita a nessuna attività umana, ma le investe e potenzia tutte in una unità superiore. È questo — proprio nell'ambito e secondo l'indole del pensiero moderno — il concetto animatore della filosofia religiosa di Schleiermacher, la quale avrebbe dovuto avere nel campo della coltura moderna una grande fortuna, come meglio rispondente alle esigenze incoercibili della vita religiosa.

Ma un'altra grave deficienza la filosofia religiosa posteriore avrebbe dovuto correggere nella filosofia religiosa di Kant: la mancanza, cioè, di senso storico, l'assenza del concetto di sviluppo, di svolgimento, che è così caratteristico del razionalismo del secolo XVIII. Kant — per la dualità introdotta tra mondo fenomenico e mondo noumenico, invisibile, e avendo in questo trasferita la religione —necessariamente non poteva dare un significato intrinseco alle manifestazioni fenomeniche di lei; al più, poteva dare ad esse un valore estrinseco, solo in rapporto alla religione invisibile, assoluta, in cui avrebbero dovuto alla fine dissolversi. È la concezione della storia non come progresso, sviluppo, che si attua attraverso e mediante (tutti) i suoi momenti, onde tutta è razionale, ma come movimento, che nei vari suoi momenti trova piuttosto un ostacolo, l'ostacolo dell'irrazionale, che ritarda l'avvento del regno della pura ragione. Perciò Kant esclude dalla storia della religione la storia di tutte le religioni — quella d'Israele compresa — all'infuori del Cristianesimo, poichè in esse non trova la coscienza della pura fede morale come essenza della religione. E non solo non è in grado quindi di collegare in un unico sviluppo storico le religioni non cristiane, ma neppure può darci una vera storia del Cristianesimo, dato che l'elemento razionale rimane ad esso esteriore. Sarà l'idealismo assoluto di Hegel, che considerando il valore razionale immanente nell'atto dello spirito, che è svolgimento, progresso, attuazione dell'assoluto attraverso al contrasto, alla lotta, potrà dare una storia (razionale) anche della religione, le varie religioni collegando in un unico sviluppo, da cui nessuna e nessun momento di nessuna è escluso, poichè tutto il reale è razionale. « Quindi, in questa filosofia religiosa ogni traccia del *male radicale* è sparita. Il male rientra nell'ordine logico del mondo e dello spirito, e anch'esso rivela Dio, meglio ancora che

l'immobile natura esterna: E, anche quando l'accidentalità spirituale, l'*arbitrio*, giunge fino al male, perfino il male è qualcosa d'infinitamente più alto che non i moti regolari degli astri e l'innocenza delle piante; perchè colui che così erra è pur sempre lo spirito (1). Il male, in cui Hegel crede, è siffattamente congiunto e necessariamente intrecciato col bene, che l'uomo non può aspirare ad una liberazione e redenzione da esso nel senso kantiano. L'uomo anzi, per Hegel, deve sapere che l'innocenza non è virtù, e che soltanto chi conosce il male, e lo combatte e lo vince, è virtuoso. Il male non è più in una lontana radice originaria della nostra umana essenza, o in un lontano atto noumenico di aberrazione da un bene primitivo, ma è inerente in ogni attimo di bene della nostra vita; anzi ne è il presupposto. Il bene è bene solo a condizione di assorbire in ogni suo attimo il male, e farne bene; lavoro incessante ed inesauribile, che è l'eterno dramma e l'eterna vita dello spirito. Cristo non è più il modello e il tipo di una redenzione che ogni uomo deva compiere; ma ogni uomo è Cristo — eternamente tentato e eternamente vittorioso della tentazione, eternamente accettante su di sè il peso di tutte le colpe di tutti gli uomini, eternamente redentore e redento, per opera sua, in ogni attimo della sua stessa vita » (2).

Cionondimeno tale filosofia religiosa è pur sempre dipendente dalla filosofia, se non dalla filosofia religiosa, di Kant, considerato come l'assertore primo e principale del pensiero idealistico e immanentistico moderno, e a lui deve riconoscere — dal punto di vista idealistico — il merito primo di tale filiazione. Ma anche per chi crede di dover interpretare il pensiero kantiano in senso realistico, riconoscendogli come caratteristica la dottrina del primato della ragion pratica, con tutte le sue conseguenze, la sua filosofia presenta un elemento, un principio nuovo, sfruttato in parte dal filosofo stesso, e sfruttabile ancor più estesamente al campo della religione. Perchè con la dottrina del primato Kant avrebbe trasferito, applicando la ragione al campo morale, i fondamenti della reli-

(1) Hegel, *Enciclopedia*, trad. Croce. Bari, Laterza, 1907, p. 201.
(2) Dentice di Accadia, *op. cit.*, pp. 172-173.

gione dal mondo della natura al mondo dello spirito, fornendoli di una intimità, di una trasparenza, di una sicurezza maggiore. Egli avrebbe attuato tale metodo solo per quanto riguarda la religione naturale, che veniva resa necessaria, immanente allo spirito, per l'attuazione (etica) di sè stesso. Allo stesso metodo, allo stesso principio dell'immanenza, non di tutta la realtà, ma dell'esigenza di tutta la realtà, si ispirerà la filosofia religiosa moderna — da Pascal a Blondel — la quale non crede che la filosofia religiosa debba distruggere il proprio oggetto, rintracciando nelle profondità dello spirito umano l'esigenza a quella vita divina che ogni religione si sforza di assicurare all'uomo, e che l'assoluta religione cristiana — come religione assoluta — realmente dà.

Dott. GUIDO ROSSI

IL PROBLEMA DELL'ESISTENZA DI DIO
NELLE VARIE FASI DEL PENSIERO KANTIANO

« La Provvidenza non ha voluto che le nostre conoscenze maggiormente necessarie alla felicità si fondassero sulla sottigliezza di acuti ragionamenti, ma le ha depositate al naturale comune intendimento che, se non viene ingannato con falsi artificî, non manca di condurci al vero e all'utile in ciò di cui noi abbiamo estremamente bisogno » (1).

Queste parole esprimono assai bene quello che costantemente fu il pensiero di Emmanuele Kant intorno al grande problema dell'esistenza di Dio. Educato dalla madre sulle orme del pietismo, se da esso apprese in una rigida austerità morale « quello che di più alto può possedere l'uomo: la quiete, la giocondità, la pace interiore che non è turbata da nessuna passione » (2), apprese ancora la più importante di tutte le conoscenze umane, che non oscilla e non è in pericolo anche nel caso in cui le venga meno l'aiuto di profonde indagini metafisiche: l'esistenza di un Dio; la più importante di tutte le conoscenze umane, dicevamo, perchè, una volta ammesso Dio, ne derivano come necessarie illazioni la vita morale, la libertà, l'immortalità dell'anima, cose tutte da cui non si distolse mai lo sguardo del solitario pensatore di Königsberg. Le famose parole del sofista di Abdera: « se gli Dei esistano o non esistano, è una cosa di cui io non posso dir nulla » (3) non erano affatto per lui.

Dagli scritti essenzialmente scientifici, che egli abbozzò

---

(1) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.* Vorrede. — Per questo studio mi sono servito della edizione delle opere di Kant curata dalla Reale Accademia di Prussia: *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1910 e seg.), edizione che sta ora completandosi.

(2) Da una lettera al Rink in *Immanuel Kant: Sein Leben und seine Lehre von Friedrich Paulsen* (Sechste Auflage, Stuttgart, 1920).

(3) Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Beschluss.

ancor giovane ed elaborò, più o meno completamente, negli anni successivi; dalle opere precritiche, in cui l'arida irrequietezza del sapere e della ricerca si sprigiona per poi rinchiudersi per dieci anni in una silenziosa meditazione indefessa, preludio alla nuova filosofia; dalla *Kritik der reinen Vernunft*, che proclama l'abisso insormontabile tra fenomeno e noumeno, tra mondo sensibile e mondo intelligibile; abisso poi colmato nella *Kritik der praktischen Vernunft* con il collegamento esteriore dei postulati etici; dalla *Kritik der Urteilskraft*, in cui dalla considerazione dei fini si sale su su, fino all'ultimo fine così che i contrapposti prima separati ora si uniscono nel grande pensiero di un unico principio, fondamento del mondo della natura e del mondo della libertà; dalla prima dunque all'ultima opera la mente di Kant si assillò sempre su questa conoscenza: *es ist ein Gott;* conoscenza di un potere saldo e incrollabile, che non teme pericoli di sillogismi e di obbiezioni, perchè ha una impronta così grandiosa nell'anima umana da resistere a tutti gli assalti, anche se la ragione non riesce a trasformarla in verità filosofica. Ciò che egli scriveva nel 1747: « La nostra metafisica è nel fatto, come molte altre scienze, solo sulla soglia di una conoscenza solida; Dio sa se si potrà vedere oltrepassata questa soglia » (1) e poi nel 1763: « È assolutamente necessario convincersi della esistenza di Dio, ma non è altrettanto necessario che la si dimostri; una siffatta dimostrazione non è ancora stata trovata » (2), lo poteva ripetere in ogni altra occasione. Per lui la speculazione tranquillamente, con una più o meno certa fiducia, cerca di tener dietro ad una convinzione, che ha già il suo posto e che da essa può ricevere aiuti, ma non temere smentite.

Questo dissidio, per quanto Kant ne cerchi una giustificazione critica, è il vero tarlo del suo pensiero, poichè, tolto l'unico mezzo valido di conoscenza, la ragione, noi non vediamo per quale altra via sia possibile salvare la credenza nella realtà del Trascendente e dell'Assoluto, non vediamo come l'uso del buon senso possa offrire argomenti sufficientemente persuasivi

(1) *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, § 19.

(2) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration der Dascins Gottes*. Dritte Abtheilung, § 5.

della esistenza e delle proprietà di Dio quando non sia sorretto da altre prove che lo legittimino, poichè scopo del filosofo è appunto quello di razionalizzare quei principii che sono assiomi per l'intelligenza comune, specie quando è posto il dubbio sulla validità dei poteri conoscitivi. Se il naturale comune intendimento, se la fede istintiva o altro di simile possono avere valore provvisorio per la vita pratica o per la conoscenza in un primo tempo, non possono essere assunti a principio e criterio di validità obbiettiva, la quale deve trovare la sua giustificazione soltanto nell'uso teoretico della ragione. Non si capisce infatti quale valore possa essere attribuito a una *convinzione*, che non sia nello stesso tempo una dimostrazione rigorosamente precisa dell'oggetto di cui si è convinti, tanto meno poi se in questa dimostrazione la ragione arriva a deporre in senso contrario. Tuttavia per comprendere il pensiero di Kant noi dobbiamo tener presente che i suoi dubbi e le sue esitazioni non erano rivolti tanto all'esistenza di Dio, che egli credeva al sicuro pur nella mancanza di una dimostrazione razionale, fatta con concetti esattamente determinati o con sillogismi regolarmente connessi, quanto piuttosto al modo onde filosoficamente ci si può persuadere di questa esistenza. Noi lo vediamo iniziare i suoi studi con la piena fiducia che la metafisica dimostrasse tutto e spiegasse tutto; poi invece arrischiarsi a siffatte imprese con molto timore e con molta diffidenza, e perfino talvolta con un certo accorato scetticismo; da ultimo proclamare con una solenne sentenza l'impossibilità della ragione teoretica di elevarsi oltre il campo del fenomenico e del relativo, e così tentare «per altre vie e per altri porti di giungere a piaggia». Ma sia nell'uno che negli altri casi la mente sua, abituata all'indagine paziente e severa, non poteva spogliarsi del legittimo desiderio di raggiungere qualche cosa, per quanto è possibile, di compiuto e di chiaramente concepito in una così importante conoscenza come quella di Dio, non poteva non rifiutare «la pigra filosofia che tenta di nascondere sotto un gesto bigotto una crassa ignoranza» (1); e dell'esistenza di Dio cercò sempre una prova filosofica, pur acconciandosi in precedenza al pensiero

---

(1) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Vorrede.

che, data la difficoltà di un simile assunto, « qualche proposizione sarebbe inesatta, qualche spiegazione inadeguata, e qualche esposizione difettosa e manchevole ».

Si è detto che con la dialettica trascendentale Kant aveva cantato l'inno di morte alla metafisica; ma egli ben sapeva che l'*illusione metafisica* non può essere strappata dalla mente dell'uomo, perchè è un bisogno naturale e normale della sua anima l'arrestare in un *Ideale supremo* quell'indefinito processo della vita individuale e cosmica che tanto dolorosamente lo spinge e l'affatica. E fu appunto per essersi reso interprete di questo bisogno che Kant fece sempre della metafisica, anche quando voleva negarla, così che si può dire che in ogni opera sua tentò sempre, più o meno palesemente, « di avventurarsi in quell'abisso senza fondo: un torbido, oscuro oceano, senza sponde e senza fari, dove ci si deve comportare come il navigante in un mare non ancora solcato, il quale, appena raggiunta in qualche modo la terra, esamina il cammino percorso per vedere se per caso delle inavvertite correnti marine abbiano deviato il suo viaggio, nonostante tutta la cautela che l'arte del navigare possa prescrivere » (1).

Se, alludendo alla propria filosofia, Kant parlò spesso di *Umkippungen*, tali mutamenti dovevano riflettersi anche sul problema della esistenza di Dio, nella cui soluzione egli non trovò mai una via definitiva e sicura così da rimanervi poi fedelmente attaccato; attraverso la sua lunga speculazione andò orientandosi da un ordine di idee ad un altro; ad ogni passo compiuto sottentrava il dubbio di non essere sulla buona strada, e i tentativi si rinnovavano così ad ogni opera, che vedeva la luce, perchè possiamo dire che ogni opera rivela sempre un particolare atteggiamento spirituale, sia pure accanto ad una certa logica continuità nello sviluppo del suo pensiero.

Naturalmente trattando dei diversi aspetti che questo problema assunse nella filosofia kantiana, mi riferisco al Kant storico, — quale appare da una attenta e a lungo meditata lettura delle sue opere, al Kant quindi che non fraintese, ma intese se stesso e ripudiò la *Wissenschaftlehre* di Fichte. Si

---

(1) *Der einzig mögliche Beweisgrund*, etc. Vorrede.

potrà discutere se ciò egli abbia fatto a ragione o a torto, si potrà anche sostenere che egli sarebbe stato più logico e più coerente ai suoi presupposti critici se addirittura avesse varcato il ponte verso l'idealismo dei suoi successori, ma tutto questo non autorizza lo storico a cancellare quelli che sono i tratti caratteristici del suo pensiero per farne un inconsapevole seguace di altre dottrine. Egli, per esempio, sostenne sempre e col più grande vigore il dualismo tra fenomeni e noumeni, ammettendo che nè i primi possono ridursi ai secondi, nè i secondi ai primi; e nel problema che ci riguarda egli parlò sempre di Dio come realtà concreta, fornita di attributi personali, distinta dunque ontologicamente dal mondo e dall'uomo. Ammettiamo pure che questo Dio sia un cumulo di contraddizioni, ammettiamo pure che il noumeno sia la grande incognita o l'eterna illusione di cui è stato vittima il nostro filosofo, ma sono appunto queste contraddizioni, questa incognita o questa eterna illusione che individualizzano il pensiero di Kant e fanno sì che la sua filosofia sia la *sua* filosofia, e non quella di alcun altro pensatore. Certo ogni sistema che sorge ha il suo anello che lo congiunge ai precedenti e ai successivi; e come il criticismo non emanò per incanto dal cervello del metodico professore di Königsberg, ma aveva avuto una larga preparazione in tutto il movimento filosofico insito nell'illuminismo, pur distinguendosene, così doveva avere il suo sbocco, diremmo anzi, logico e fatale nell'idealismo hegeliano. È stato anche detto assai giustamente che la filosofia di Kant per le stesse difficoltà che suscita, ma che non supera; per gli stessi problemi che discute, ma che non risolve, segna piuttosto un punto di partenza che non un punto di arrivo nella storia del pensiero umano, tanto è vero che quando egli morì il suo sistema appariva alla maggioranza già oltrepassato, e pochi anni dopo l'idealismo celebrava i propri trionfi nella grandiosità della sua speculazione dialettica; ma ciononostante il criticismo non è l'idealismo: troppo diversi sono i presupposti dell'uno e dell'altro per poterli identificare col sacrificio del primo. Mettere in luce gli addentellati tra i vari sistemi è uno dei principali, se non il principale compito dello storico, altrimenti la storia non avrebbe significato; ma questa messa in luce non può essere fatta *in*

funzione di un sistema. Accampare le pretese della *logicità* per dire che sotto il Kant storico vi è un altro Kant più profondo e più vero, cioè Fichte o Schelling o Hegel, è per noi il procedimento più illogico che possa essere seguito, perchè in tal modo la storia della filosofia diventa la storia di *una* filosofia; filosofia che sarà, concediamo, la migliore o la più logica e vera, ma che non può pretendere di assorbire e di annullare nei suoi canoni tutte le altre, che da essa differiscono essenzialmente per metodo e per contenuto. Applicare ai filosofi mediante l'inconsapevolezza dottrine che essi hanno apertamente ripudiato, e dire *sic et simpliciter* che è scoria dovuta all'ambiente o concessione insignificante alle tendenze del tempo, ciò che magari costituisce il nucleo vitale e caratteristico di tutto il loro pensiero, è per noi inconsapevolezza dei limiti entro cui deve essere circoscritta l'indagine storica, perchè ogni filosofo ha il diritto di essere giudicato e valutato per quello che ha pensato e ha scritto nella luce cosciente della sua anima, e non in quella inconscia e riflessa di un umile pianeta che si aggira, suo malgrado, intorno al sole hegeliano. Col metodo dell'*inconscio* tutto si può sostenere, anche l'assurdo di un pensiero che crede di pensare e di affermare una cosa e invece pensa ed afferma la sua negazione, perchè non comprende non solo quello degli altri, ma nemmeno se stesso. Se questa è la teoria cosidetta *geniale*, per cui la storia non si fa sui documenti, ma nel ripensare i documenti, noi non esitiamo ad affermare, anche se dovessimo apparire degli eretici impenitenti di fronte all'attuale andazzo filosofico, che un *ripensamento* fatto in tal modo è una vera e propria *falsificazione*.

Storia della filosofia dunque, e non storicismo comunque inteso. Le ragioni *intrinseche* di un sistema per noi non si trovano nella storia, ma nella razionalità stessa del sistema, cioè nella sua intelligibilità, perchè la filosofia è scienza e, come tale, è opera della ragione: non della Ragione astratta, universale e impersonale, che è nulla, ma della ragione concreta, individuale *hic et nunc*, che è la sola, vera, reale.

***

La *Kritik der reinen Vernunft*, apparsa nel 1781, se aperse nuovi orizzonti al mondo filosofico, segnò anche un mutamento così notevole e radicale nel pensiero stesso di Kant che non può non essere considerata come la pietra divisionale dei due grandi periodi, che da essa prendono il nome: il precritico e il critico; ciascuno dei quali va poi suddiviso in diverse fasi. Periodi e fasi che naturalmente non possono essere presi nel senso di rigorose ed assolute separazioni nè dal lato logico, nè da quello cronologico, ma che permettono allo studioso di orientarsi attraverso lo sviluppo alquanto complesso della speculazione kantiana; per noi quindi hanno più che altro uno scopo pratico.

Periodo precritico.

Comprende tre fasi, in ciascuna delle quali il razionalismo ha uno sfondo diverso: *dogmatico* nella prima; *empirico* per la conoscenza del reale in genere, ma ancora *aprioristico* per la conoscenza di Dio nella seconda, che finisce con una tinta di scetticismo; *critico* nella terza.

Prima fase (1755-760). In questa fase se dal lato filosofico si manifesta l'influsso della scuola leibniziana-wolffiana, dal lato cosmologico-scientifico non si può disconoscere un certo accostamento a Newton.

È noto che in un primo tempo (1) l'interesse di Kant si rivolse al mondo esterno, tentandone una spiegazione che la scienza non ha mancato di tenere nel debito conto; il suo nome infatti figura accanto a quelli di Laplace e di Lambert nelle

(1) Kant del resto si occupò sempre di geografia fisica e di antropologia, come appare dalle sue lezioni all'Università, raccolte dal Rink (*Physische Geographie*, 1802); vedi anche le due opere: *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775) e *Ueber die Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785), che rivelano analogie con Darwin e Lamark. Kant, pur avendo vedute trasformistiche, pensa che tutte le razze umane appartengano a una specie sola, che ebbe origine in un unico centro di creazione.

ricerche sull'origine del cosmo. Egli vuole spiegare geneticamente con principii puramente meccanici e fisici la struttura dell'universo, senza ricorrere «al dito di Dio, che per la dimostrazione non è nè necessario, nè utile»; d'altra parte la religione non ha nulla da temere dalla scienza, ed è compatibile con tutte le ipotesi (1). Ma per quanto egli parli di una nebulosa con le forze originarie di attrazione e di repulsione, e rinnovi in un certo senso di fronte alla Teologia fisica il vecchio meccanicismo di Democrito, di Epicuro e di Lucrezio, perchè ritiene che i sistemi cosmici sorgano e tramontino continuando a produrre in alterne vicende nuove scene, nuove cose, nuovi mondi per virtù di una manifestazione immanente di forze fisiche; tuttavia non manca il pensiero di una Causa prima, che avrebbe creato la materia legandola a certe leggi, cui essa deve sottomettersi, e dalle quali risulterebbero l'ordine e la regolarità del cosmo (2) e si proclama l'insufficienza di una spiegazione puramente meccanica per l'origine della vita organica.

Noi non arriviamo a conoscere le intenzioni che Dio ha nel governo del mondo, ma sappiamo però di dover adoperare le vie della Provvidenza conforme allo scopo di essa. Le devastazioni, che l'incostanza del mondo ci fa scorgere in quelle cose che a noi sembrano le più grandi e le più importanti, servono, nel provvido disegno divino, a ricordarci che i beni della terra non possono procurare nessuna soddisfazione al nostro desiderio di felicità, e che per altri beni noi fummo creati (3).

Accanto a queste indagini che rivestono per lo più un carattere scientifico, Kant si lascia poi trasportare a ipotesi anche strane sui destini dell'anima umana, ipotesi «che non possono servire di sicuro fondamento alle speranze del futuro», ma che sono giustificate dal desiderio insito in noi «di raggiungere nell'oscura conoscenza di un oggetto così lontano un barlume di luce». Egli immagina così che tutti gli astri, qualora abbiano raggiunto un dato grado di formazione, siano abitati

(1) Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels: Vorrede.* II Theil., § 7, 8.

(2) «Bisogna che vi sia un Dio, perchè anche nel Caos la natura non può agire che in un modo regolare». *Op. e loc. cit.*

(3) Cfr. *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle der Erbebens an dem Ende des 1755 sten Jahres: Schlussbetrachtung.*

da esseri viventi, le cui qualità psichiche sarebbero tanto più sviluppate quanto più leggera ed eterea è la materia, da cui gli astri stessi risultano; e non rifugge dal pensare una ascensiva trasmigrazione delle anime «in quelle lontane sfere celesti, verso le quali già da lungi sentono tanta attrattiva» (1).

Se Kant scienziato pensa che tutto il complesso della natura è un oggetto degno della sapienza divina e delle sue vedute, Kant filosofo risente del razionalismo matematico (Cartesio, Spinoza, Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius, etc.), che considera la necessità logica e la realtà come identiche, e concepisce quindi la composizione del reale nello stesso modo con cui concepisce la composizione del mondo dei rapporti geometrici e spaziali. Per mezzo di operazioni logiche su concetti, che si definiscono con la pura ragione, questo razionalismo crede di poter ricavare delle conoscenze certe intorno all'esistenza e al rapporto causale delle cose reali. Fondamento logico e fondamento reale, principio di ragione e principio di causa si identificano, in quanto che le cose ed i fatti si collegano nello stesso modo con cui si collegano i concetti e i giudizi, cioè mediante il rapporto di principio e conseguenza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum;* logica e metafisica si uniscono *more geometrico*.

Anche nel modo di scrivere e di procedere nelle sue dissertazioni, come si vede in *Principiorum primorum cognitionis*

(1) «Dovrebbe l'anima immortale in tutta l'infinità della sua esistenza futura, rimanere sempre attaccata a questo punto del cosmo, alla nostra terra? Non dovrebbe aver mai una più vicina comprensione delle altre meraviglie del creato? Chi sa se non le sia concesso di imparare a conoscere quelle sfere lontane e le loro bellezze, che già così da lungi stimolano la sua curiosità? Forse alcune sfere celesti stanno conformandosi per preparare a noi in altri cieli nuove dimore, quando sarà trascorso il tempo che è stato prescritto al nostro soggiorno terreno. Chi sa se quei satelliti non girino attorno a Giove per illuminar noi nel futuro?... Quando la vanità avrà compiuto la sua parte nell'anima umana, allora lo spirito immortale con un rapido volo si solleverà sopra tutto ciò che è finito e proseguirà la sua esistenza in un nuovo rapporto verso tutta la natura, in una più prossima unione con la più alta essenza.... Nel fatto se con queste considerazioni abbiamo tenuto sveglio l'animo nostro, allora la visione di un cielo stellato in una notte serena ci darà un certo qual gaudio, che soltanto le anime nobili possono sentire. Nella universale, placida quiete della natura e nel riposo dei sensi una intima nascosta potenza dello spirito immortale ci parla delle parole ineffabili e ci dona concetti confusi, che si possono intendere, ma non descrivere». *Allgemeine Naturgeschichte* etc., III Theil, Beschluss.

metaphysicae nova dilucidatio, in *Monadologia physica* e perfino nell'operetta *De igne*, che tratta di un argomento scientifico, Kant appare uno scolastico razionalista: è adoperata la lingua latina, lo svolgimento dell'assunto si divide in *sectiones*, queste in *propositiones*, ognuna delle quali è spiegata e dimostrata: seguono *corollaria*, *scolia*, *dilucidationes*, *additamenta* etc., così che la lettura riesce oltremodo pesante e facilmente ci si sperde in tanta ridondanza di frasario e inviluppo di pensieri.

In *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* Kant vuole, come il Wolff, ridurre all'unico principio di identità (1) tutti gli altri principii e quindi anche quello di *ragione sufficiente*, che col Crusius (2) preferisce chiamare di *ragione determinante* (3); egli distingue è vero la *ratio cur* o *antecedenter determinans* dalla *ratio quod* o *consequenter determinans*, cioè la *ratio essendi vel fiendi* dalla *ratio cognoscendi* (4); ma bisogna notare che quest'ultima ragione ha un valore puramente accessorio, relativo a noi, riguarda cioè solo il modo con cui è possibile arrivare a conoscere l'esistenza di un dato *quid* (e può essere l'impossibilità di pensare il contrario o un fatto fornitoci dall'esperienza e che, sebbene esterno al rapporto affermato, serve a provarne la verità). Quello che importa è però sempre il fondamento reale, oggettivo, le condizioni per cui un dato *quid* è in sè e per sè determinato, per le quali esiste e senza le quali non è concepibile; questa *ratio cur* è data dalla stessa nozione.

---

(1) « Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: *quicquid est, est;* alterum veritatum negantium, nempe propositio: *quicquid non est, non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis ». Sectio I, prop. II.

(2) Cfr. CRUSIUS: *Dissertatio de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*. Lipsiae, 1743.

(3) Dicendo *ragione sufficiente* non appare subito il *quantum sufficit;* invece *determinare* è un porre che esclude l'opposto e quindi denota ciò che certamente basta a concepire la cosa così e non diversamente. Il *principium rationis determinantis, vulgo sufficientis*, pone o determina il predicato di un soggetto: « *Determinare* est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur *ratio* ». Sectio II, prop. IV.

(4) *Ratio antecedenter determinans* o *Ratio cur* o *Ratio essendi* vel *fiendi* « est, cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile ».

Ratio consequenter determinans o *Ratio quod* o *Ratio cognoscendi* « est, quae non ponetur, nisi jam aliunde posita esset notio, quae ab ipso determinatur », *ibid.*

L'esistenza dei contingenti ha bisogno di una ragione antecedentemente determinante (1), ma l'Essere assolutamente necessario va esente da questa legge; la sua idea ci mostra che non ha nessuna ragione determinante nè in sè, nè fuori di sè; esiste in modo assoluto e basta (2).

Il procedimento matematico non potrebbe qui essere più chiaramente espresso: alla stessa guisa in cui il cerchio, definendosi, pone se stesso come ente ideale, così Dio, definendosi, pone se stesso come realtà assoluta e necessaria. Kant non dice che l'esistenza di Dio è dedotta dalla sua idea, perchè allora «hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur», ma dice che siccome il concetto di Dio è così determinato che la sua esistenza è contenuta in esso, e siccome questo concetto è vero, è vero anche che Dio esiste; cioè, data e supposta una certa natura di essere (Dio), e che sia data e supposta lo dice il concetto, è necessario attribuirgli tale e tal'altro attributo (realtà) (Cfr. Leibniz «Deus si possibilis est, exsistit»). Non è dunque che dall'idea di Dio si inferisca la sua realtà, perchè conclusioni a questo riguardo non ve ne sono; ma è, possiamo dire, la realtà stessa di Dio che si pone nella sua idea; in altri termini si ha una identificazione *a parte obiecti* dell'Assoluto e dell'idea dell'Assoluto: l'Assoluto non può essere che realmente esistente per la ragione che è l'Assoluto. Dio dunque è di tutti gli enti l'unico, in cui l'esistenza è anteriore o, se vogliamo, identica con la possibilità, e di questa non rimane più alcun concetto tostochè ci si diparte dalla esistenza di esso.

A Dio si è poi necessariamente condotti anche dal «mutuum commercium omnium substantiarum». Tolto completamente ogni legame delle sostanze, sparirebbe la loro successione e coesistenza: una sostanza semplice, presa nella sua sola esistenza, sarebbe per sè immutabile e non avrebbe nessun rapporto con le altre (3). L'unità del mondo nel tempo e nello

---

(1) «Nihil contingenter exsistens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante». Sectio II, prop. VIII.

(2) «Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur, id non propter rationem quandam exsistit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Exsistit:* hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit». Sectio IV, prop. VI: *Corollarium.*

(3) Cfr. Sectio III, prop. XII e XIII.

spazio riposa sulla unità di origine delle cose, e in quanto le loro essenze sono nell'intelletto divino unite e conformate in un rapporto originario le une con le altre; le azioni e le reazioni reciproche che vediamo tra gli esseri della natura sono il fenomeno di questa congiunzione ideale delle essenze nel pensiero di Dio.

Vi è una *actio universalis* fra le sostanze e quindi degli spiriti sui corpi e dei corpi sugli spiriti (1) che non è un *influxus physicus* delle cause agenti, e nemmeno un commercio *per causas occasionales*, ma una *harmonia universalis*, che si avvicina, ma non si identifica con l'armonia prestabilita del Leibniz, perchè Kant non ammette un semplice accordo fra le sostanze, ma una mutua dipendenza *per causas vere efficientes*, sebbene questa naturale efficienza si appoggi sul divino sostegno (2).

La realtà è poi concepita nella *Monadologia physica* come un complesso di monadi, dalla cui unione risultano i corpi, determinazioni contingenti, che possono annullarsi senza che per questo si annullino gli elementi da cui la composizione o il rapporto risulta. Queste monadi sono *substantiae simplices*, ma differiscono dalle monadi leibniziane, *punti metafisici*, perchè non solo sono nello spazio, ma occupano uno spazio con la sfera della loro attività, mediante le forze di attrazione e di repulsione; dove gli effetti di entrambi sono eguali, v'è il limite del corpo.

Ma lo scritto che maggiormente rivela l'attaccamento di Kant dogmatico al vecchio mondo intellettuale è quello sull'ottimismo. La conciliazione del male, che in tutte le sue forme esperimentiamo nel mondo, con l'esistenza di Dio, essere sovranamente perfetto, che questo mondo ha creato, è sempre stato un problema che si è imposto a tutti i teisti e che ai tempi di

---

(1) Con questo principio Kant dimostra l'esistenza del mondo esterno contro gli idealisti, poichè se non vi fossero oggetti esterni che agiscono nella nostra anima, questa resterebbe affatto inerte e non avrebbe alcuna vicenda di rappresentazioni. Cfr. prop. XII, *Scholion.*

(2) « Est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem, quod existentiam rerum stabilit, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum; quare eodem jure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quamquam huius naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione ». Sectio III, prop. XIII, usus 6.

Kant il disastro di Lisbona (1755) aveva ridestato anche nel mondo universitario (1); il nostro filosofo lo trattò nella sua prolusione al corso d'inverno 1759-60: *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.*

La concezione ottimistica kantiana si fonda su tre presupposti:

1.º In Dio deve esservi l'idea del mondo il più perfetto possibile, altrimenti noi potremmo immaginare un mondo migliore di quello pensato da Dio, e allora si urterebbe nell'assurdo che Dio non si rappresenta tutti i mondi possibili. 2.º Il mondo più perfetto possibile non può essere che uno solo; infatti se fossero più, non si potrebbero distinguere per la qualità (se sono egualmente perfetti, non può esservi nell'uno una nota, un *quid* che negli altri manca), ma per la loro grandezza, cioè per il grado di realtà che realizzano; ma se realizzano un grado diverso di realtà non si può più dire che sono eguali. Tutto questo significa che non possono esservi più mondi possibili egualmente perfetti (2). 3.º Questo unico mondo il più perfetto possibile è stato realizzato da Dio; se così non fosse, si dovrebbe ammettere che Dio ha creato il mondo non secondo la scelta del meglio, ma per un arbitrio senza fondamento, che cioè Egli si è rappresentato certamente il più perfetto dei mondi possibili, ma ciononostante, perchè a Lui così è piaciuto, al migliore ha preferito il peggiore: il che è assurdo.

La necessità dei tre presupposti risulta quindi chiara e inoppugnabile. Nè vale — aggiunge Kant — ciò che alcuni hanno opposto, che un mondo il più perfetto fra tutti i mondi possibili è come il più grande fra tutti i numeri, cioè un concetto contraddittorio (alla somma delle realtà di un mondo si possono sempre aggiungere altre realtà, come alla somma delle unità di un numero si possono sempre aggiungere altre unità) perchè «il concetto di un numero grandissimo finito è un concetto astratto della moltiplicità che è finita, a cui si può sempre

---

(1) Cfr. la dissertazione del WEYMANN, *De mundo non optumo*, che l'autore volle difendere pubblicamente in Königsberg.

(2) Kant si oppone al REINHARD che in *Preisschrift vom Optimismus* aveva sostenuto che due mondi possono benissimo avere la stessa somma di realtà, ma una qualità diversa, così da essere distinti e tuttavia egualmente perfetti.

pensare di aggiungere qualche cosa senza che cessi di essere finito; la grandezza perciò qui non ha limiti determinati, ma indeterminati, e non può quindi avere come predicato il più grande. Il grado della realtà di un mondo è invece qualche cosa di determinato; i limiti che sono posti alla perfezione maggiore possibile di un mondo sono fissati in una data misura. L'indipendenza, il bastare a sè, la presenza in tutti i luoghi, il potere di creare, etc., sono perfezioni che nessun mondo può avere. Qui non avviene come nella infinità matematica, che il finito mediante il continuo accrescimento sempre possibile si accorda con l'indefinito secondo la legge della continuità; qui è fissata la differenza tra realtà infinita e finita mediante una data grandezza, che determina appunto questa differenza ».

La più grande realtà dunque che può spettare ad un mondo, deve trovarsi nel mondo attuale.

Si potrebbe dire che l'ottimismo porta una costrizione, una necessità nel volere divino, che cioè Dio non è più libero nella scelta del mondo da creare. Kant non si nasconde che qui ci troviamo in un bivio (libertà e necessità) irto di punti oscuri, e osserva: « Se io col pericolo di errare devo decidermi per l'una o per l'altra tesi, allora non vi penso più a lungo.... Se devo scegliere fra errori preferisco quella buona necessità, in cui ci si trova bene, e da cui non può derivare altro che il meglio.... Io stimo tanto di più la mia esistenza perchè fui scelto ad occupare un posto in un mondo che non potrebbe essere migliore.... Spazi e tempi incommensurabili sono aperti solo agli occhi di chi tutto vede e conosce le ricchezze della creazione in tutta la loro distesa; ma io dal punto in cui mi trovo, fornito della veduta che è concessa al mio debole intelletto, guarderò intorno a me per quanto è possibile, e imparerò sempre più a considerare che questo mondo è il migliore e che tutto in vista del tutto è bene ». Queste ultime parole, con cui termina lo scritto, sono tutto ciò che Kant dice contro coloro che di fronte all'ottimismo fanno appello alla grande quantità dei mali nel mondo.

Per quanto fino dagli anni giovanili Kant abbia sempre rivendicato di fronte alle autorità scolastiche la maggiore

libertà di critica « giustificata non da altro che dalla sana ragione » contro quelli « che sono abituati a rigettare come loppa tutti i pensieri che non sono stati ammassati nel mulino del sistema di Wolff o di qualche altro celebre filosofo » (1), bisogna riconoscere che in questa prima fase precritica tutto il suo pensiero è orientato verso l'ingenuo realismo razionalistico-dogmatico, anzi in alcuni particolari rimane forse molto indietro ai suoi predecessori, come per esempio nel problema del male, che non è da lui trattato e sviscerato con la compiutezza che troviamo in Leibniz, per quanto il fondo della concezione ottimistica sia eguale nell'uno e nell'altro. Ma al discepolo di Newton che nelle sue lezioni adottava come libro di testo la *Metafisica* del Baumgarten, sviluppata e dimostrata in esattamente mille paragrafi e altrettanti sillogismi, non potevano rimanere a lungo nascoste le deficienze di un metodo che, partendo da semplici definizioni di concetti, ricavava tanti teoremi su Dio, sull'anima, sul mondo e su tutte le cose. Non sono concetti matematici, che producano con la definizione il loro oggetto, nè concetti fisici, che si fondino sulla esperienza; da che deriva allora il loro valore? (2). La domanda si affacciava così spontanea che doveva necessariamente esserne scosso lo stesso fulcro del razionalismo dogmatico, per il quale la realtà si riduce a un complesso di puri intelligibili. Kant crederà ancora per qualche tempo che, partendo da puri concetti, non sia impossibile per mezzo della loro analisi una specie di procedimento dimostrativo, ma tuttavia si accorge che una conoscenza della realtà fondata su determinazioni puramente concettuali non può essere immune da dubbi.

Seconda fase (1760-1765). — Il nuovo orientamento appare nella posizione che Kant assunse di fronte alla sillogistica (3). Egli non rigetta la sillogistica come se fosse una falsità o una inutile petizione di principio, ma ne restringe il valore al lato

(1) Cfr. *Neuer Lehrbegriffi der Bewegung und der Ruhe;* Vorrede, e *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, § 2.

(2) Cfr. *op. cit.*, del Paulsen, Theil I, § 4, 5.

(3) Cfr. *Die falsche Spitzfindingkeit der vier syllogistichen Figuren erwiesen.*

formale, ritenendola insufficiente per la conoscenza della realtà; «è l'atletica dei dotti, un colosso che ha il capo fra le nubi dell'antichità e i piedi di creta», perchè concludendo di un soggetto un predicato, che già prima è stato riconosciuto compreso in un altro suo predicato, non è che un complesso di giudizi esplicativi, cioè analitici; con questa esplicazione o analisi possiamo costruire dei sistemi coerenti di idee, ma come si fa a sapere se ad essi corrisponda il reale?

Molto si può imparare dai concetti matematici di spazio, di tempo, di infinitamente piccolo, di forza, etc., ma non si può senz'altro trasportare il metodo geometrico nel campo speculativo; dalla imitazione di questo metodo «che si avanza sicuro su ben costrutta strada», la filosofia «baldanzosa e con gran pompa» molto aveva sperato, ma aveva poi dovuto riconoscere che i vantaggi ottenuti erano stati nulli (1); anzi esso «sullo sdrucciolevole terreno della metafisica ha prodotto tanta moltitudine di passi falsi che, per quanto siano sempre presenti al nostro sguardo, pure danno poco a sperare che ci insegnino a star sull'avviso e ad essere più accorti» (2). Nel mondo logico e matematico da un concetto e da un giudizio pel tramite del principio di identità possono essere dedotti immediatamente o mediatamente altri concetti e altri giudizi (per esempio la necessità è ragione della immutabilità, il composto è ragione del divisibile, l'infinità è ragione della omniscienza, etc.); ma nel mondo reale *causari non est sequi* (dalla finitezza dell'uomo posso, per esempio, dedurre logicamente la sua fallibilità; ma dai venti non posso dedurre logicamente, *a priori*, la pioggia). Mentre dunque prima Kant aveva identificato il fondamento reale col fondamento logico, ora invece separa l'uno dall'altro e ritiene che l'effetto non può ricavarsi dalla causa per deduzione logica: il sonno del suo razionalismo dogmatico si rompe. Hume per mezzo dell'abitudine, *custom or habit*, aveva dato una spiegazione psicologica, soggettiva del fondamento reale (principio di causa); Kant non arriva a tanto, non ha ancora una

---

(1) Cfr. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Vorrede.

(2) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes;* I Abtheilung, I Betrachtung.

dottrina definitiva a questo proposito (1), ma tuttavia lo scettico filosofo inglese incomincia ad apparirgli come, nonostante tutti i suoi errori, appariva ad Hamann, il Saulle fra i profeti (2).

Scosso il punto essenziale del razionalismo dogmatico, si capisce come Kant non dovesse essere soddisfatto di tutte le prove ontologiche dell'esistenza di Dio, a cui in fondo, dal più al meno, anch'egli prima aveva dato la sua adesione. Infatti, per quanto il vecchio argomento di S. Anselmo ripreso da Cartesio, gli avesse rivelato, come si è visto, qualche manchevolezza, tuttavia nel suo tentativo di correzione egli era rimasto in ultima analisi impigliato nello stesso equivoco tra esistenza, nota del contenuto dell'idea, ed esistenza reale dell'oggetto dell'idea, o, per usare i vecchi termini della questione, tra *esse in intellectu* e *esse in re:* i giudizi esistenziali sono dei giudizi sintetici che aggiungono al concetto la realtà della cosa, e non si può quindi concludere analiticamente dall'idea all'esistenza dell'oggetto stesso. L'altra dimostrazione poi, che dall'unione e dalla concordanza degli esseri nel mondo, risaliva alla necessità e unità della loro origine in Dio, dimostrazione che non era nè l'ordinaria prova cosmologica, nè l'ordinaria prova teleologica, ma una specie di armonia prestabilita, doveva ben presto apparirgli come una veduta metafisica insostenibile, una base non salda per un sistema filosofico veramente scientifico.

Ciò che Kant vuol dare in *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* non è una dimostrazione, che presupporrebbe un procedimento rigoroso e definizioni accurate, ma, come dice il titolo, l'argomento per una dimostrazione, « un materiale raccolto con molta fatica, e che è presentato all'esame del lettore perchè con i mezzi da esso offerti compia l'edificio secondo le regole della solidità e dell'armonia ».

(1) In questa fase Kant è pieno di dubbi e di oscillazioni così che invita « i filosofi profondi che aumentano di giorno in giorno, le intelligenze metafisiche dall'intuizione perfetta, gli spiriti magni a venire in suo soccorso, a colmare le lacune che la sua debole intelligenza non riesce a superare ». Cfr. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.*

(2) Lettera di Hamann a Kant del 27 luglio 1759.

Scopo della metafisica è arrivare alla conoscenza del primo principio; la metafisica precedente ha mancato a questo scopo; bisogna dunque cercare una nuova via che non sia quella che ha condotto nell'errore il «fuoco fatuo» del razionalismo dogmatico. Non si tratta più di spiegare come da qualche cosa, in quanto fondamento reale, ne provenga un'altra, ma che qualche cosa è il fondamento reale assoluto; bisogna dimostrare non l'esistenza della causa o di una causa prima grandissima e perfettissima, ma dell'Essere supremo fra tutti; l'esistenza non di uno o più di essi, ma di uno unico; e ciò non con ragioni puramente verosimili o probabili, ma con evidenza e precisione matematica. Tale è l'assunto dell'argomento (1) che è agli occhi di Kant il più valido, il più utile e l'unico possibile (2); gli altri, con una anticipazione sui principali momenti della *Kritik der reinen Vernunft*, sono da lui rifiutati, pur concedendo qualche valore a quello teleologico.

Tutte le prove per dimostrare l'esistenza di Dio possono ridursi a quattro specie, o meglio a due specie, ciascuna delle quali si suddivide in due sottospecie:

I. Si parte dal concetto intellettuale del puro possibile: dimostrazione *razionale, a priori, ontologica* in senso largo.

1) Dal possibile, come *principio*, si conclude alla esistenza di Dio come conseguenza, cioè dal concetto stesso di Dio, dalla sua possibilità se ne deduce la realtà.

2) Dal possibile, come *conseguenza*, si conclude alla esistenza di Dio come principio, cioè dall'assoluta necessità che qualche cosa sia possibile si conclude l'assoluta necessità di un reale, Dio.

II. Si parte dal concetto empirico dell'esistente: dimostrazione *empirica, a posteriori, cosmologica* in senso largo.

3) Da ciò, di cui esperimentiamo l'esistenza, cioè dall'esi-

---

(1) I due versi di Lucrezio con cui si apre lo scritto:
« *Nec mea dona tibi studio disposta fideli,*
Intellecta prius quam sint, contempta relinquas »
ci mostrano che Kant ha meditato a lungo su questo argomento. Cfr. anche ciò che egli dice in *Vorrede.*

(2) Di qui le tre parti dell'opera: 1ª l'argomento per la dimostrazione dell'esistenza di Dio; 2ª la sua grande utilità; 3ª le ragioni comprovanti che nessun altro argomento è possibile.

stenza delle cose in generale si conclude l'esistenza di una causa prima e indipendente, che esiste per sè, e poi dall'analisi di questo concetto dell'esistere per sè si traggono i predicati divini: prova *cosmologica* in senso stretto, *a contingentia mundi*.

4) Da quanto l'esperienza ci insegna, cioè dalla natura e dalle qualità del mondo (ordine, bellezza, armonia, etc.) si deducono immediatamente tanto l'esistenza, quanto gli attributi di Dio: prova *fisico-teleologica*.

L'ordinaria prova ontologica, di cui Kant indica come rappresentante tipico Cartesio (1), parte dal concetto di un ente, nel quale siano riunite tutte le perfezioni, nessuna eccettuata; e siccome l'esistenza è considerata come una perfezione, ecco che dalla possibilità di un essere perfettissimo, Dio, si conclude alla sua realtà, altrimenti — direbbe S. Anselmo — Dio non sarebbe l'essere *quo nihil maius cogitari nequit*. Questa prova poggia sul presupposto che dal concetto del puramente possibile sia deducibile la esistenza come conseguenza; presupposto falso. Da un concetto, infatti, le conseguenze non possono inferirsi che per mezzo dell'analisi logica, e con l'analisi logica non si potrà mai trovare che qualche cosa esista, come non si potrà mai trovare che qualche cosa sia il fondamento reale di un'altra.

« L'esistenza è la posizione assoluta di una cosa, e in questo differisce da ogni predicato che, come tale, è posto sempre solo in rapporto ad un'altra cosa ».

Bisogna dunque distinguere, secondo Kant, la *posizione assoluta* dalla *posizione relativa*, o l'essere in sè dall'essere relativamente ad altro. Una cosa infatti può essere posta rispetto ad un'altra cosa, della quale è pensata come carattere (il predicato è posto in rapporto col soggetto secondo il principio di non contraddizione, *respectus logicus*) e allora l'essere non è che il concetto della copula di un giudizio; oppure può essere posta in sè e per sè, senza alcun rapporto con altro, e allora l'essere

(1) Cfr. Cartesio, *Principia philosophiae*, Pars I, art. 14. — Spinoza, *Ethica*, Pars I, prop. 7-14. — Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, c. X, § 7; *Monadologia*, § 40, 41, 45 etc. e la trattazione *Quod Ens perfectissimum existit*.

significa esistenza. I riferimenti dei vari predicati al soggetto lasciano indeterminato se questo soggetto sia esistente o semplicemente possibile, a meno che non debba già essere presupposto come esistente. Per esempio il giudizio « Dio è onnipotente » per sè esprime il rapporto logico tra Dio e l'onnipotenza, perchè questa è una nota del concetto di quello, ma non dice se Dio sia, cioè sia posto assolutamente o esista con tutti i suoi predicati.

Ancora: si deve distinguere il *quid* posto dal modo in cui si pone. Riguardo al *quid* posto, in (*in*) una cosa reale niente di più si pone che in una semplicemente possibile. Le cose quando esistono non contengono un predicato di più di quando sono possibili, perchè nella possibilità di una cosa, presa in tutta la sua determinazione, non può mancare nessun predicato; e se a Dio piacesse di creare un'altra serie di cose, un altro mondo, il suo *fiat* non aggiungerebbe nulla al tutto rappresentato nel suo pensiero, perchè questo tutto verrebbe ad esistere con tutte le determinazioni, nessuna in più, che egli riconosce in esso, sebbene sia semplicemente possibile. L'esistenza non è dunque mai una nota di un concetto, o in altri termini l'idea dell'esistenza unita con l'idea di un qualunque oggetto non ne accresce il contenuto. Ma riguardo al modo in cui si pone, dalla (*durch*) realtà è certamente posto qualche cosa di più di quanto è posto dalla possibilità; infatti nel possibile tutto si pone soltanto relativamente alla cosa: per esempio se vi è un triangolo, vi sono tre lati, tre angoli, uno spazio chiuso etc.; cioè si pongono le relazioni di queste determinazioni a una cosa così fatta quale è un triangolo; ma nel reale si sale anche alla posizione assoluta della cosa, e quindi nel modo è posto di più; se il triangolo esiste, insieme con le relazioni è posto anche il triangolo (1).

« Negare un *quid* esistente non è togliere a qualche cosa una cosa così che ne derivi una intrinseca contraddizione, ma è togliere completamente ciò che dalla sua esistenza fu semplicemente, ossia assolutamente posto; così che rimangono solo le relazioni logiche tra la cosa come un possibile e i predicati ».

---

(1) Usando un linguaggio diverso da quello kantiano, si potrebbe dire che la differenza tra il possibile e il reale non sta nell'*essere*, che è identico nell'uno e nell'altro, ma nel *modo di essere;* e i due modi sono reciprocamente irriducibili.

Se l'esistenza appartiene immediatamente al modo in cui è posto un soggetto e non a ciò che è posto e quindi non alla categoria dei predicati (1), si vede che essa non può essere predicato neppure della perfezione, e quindi da una definizione che unisca arbitrariamente diverse note per costituire il concetto di una qualche cosa possibile, per quanto la si analizzi, non si potrà mai inferire l'esistenza di questa cosa, e quindi nemmeno l'esistenza di Dio (2).

L'errore della ordinaria prova ontologica in qualunque sua forma (S. Anselmo, Cartesio, Leibniz etc.) sta dunque nell'avere scambiato l'essere del predicato con l'essere del soggetto, la posizione relativa del primo con la posizione assoluta del secondo, la cosa posta col modo in cui è posta, il fondamento logico col fondamento reale, o in altri termini la necessità racchiusa nei predicati di concetti puramente possibili (*necessità logica*) con la necessità della esistenza (*assoluta necessità reale*) (3).

---

(1) Quando nel linguaggio comune l'esistenza si presenta come un predicato, è facile notare — dice Kant — che essa non è predicato della cosa, ma piuttosto del pensiero che si ha della cosa. Se, per esempio, si dice che il liocorno di mare esiste e quello di terra, no, ciò significa soltanto questo: il pensiero del liocorno di mare è un concetto di esperienza, cioè è la rappresentazione di un *quid* esistente. La verità di una proposizione riguardante l'esistenza di una cosa non è cercata nel concetto del soggetto, perchè esso contiene soltanto i predicati della possibilità, ma nell'origine della conoscenza che si ha della cosa, così che si dice di averla vista o di averla appresa da altri che l'hanno vista, etc. Per parlare quindi esattamente, invece di dire « il liocorno di mare esiste », bisognerebbe dire: « ad un certo animale marino esistente spettano i predicati che io penso insieme in un liocorno ». Cfr. *Erste Abtheilung, I Betrachtung*, § 1.

(2) Cfr. *loc. cit.*, § 2, 3 e *III Betrachtung*, § 1 e seg.

(3) Kant osserva poi che se fosse vera la comune prova ontologica si potrebbe in modo analogo dal concetto di qualunque cosa, purchè sia pensata anche come la più perfetta della sua specie, concludere alla sua esistenza; concludere, per esempio, che esiste un mondo perfettissimo, già per il solo fatto che può essere pensato. Cfr. *Dritte Abtheilung*, § 2.

La stessa obbiezione era stata fatta da Gaunilone a S. Anselmo, ed è strano che Kant la rinnovi, perchè se tutte le altre sue critiche sono fondamentalmente giuste, questa invece non ci pare che colga nel segno. Gaunilone aveva notato che se fosse permesso concludere dalla idea, che noi abbiamo di un oggetto, alla sua realtà, allora dall'idea che possiamo avere di un'isola perfetta, dotata di tutte le beatitudini, dovremmo concludere alla sua realtà, il che è assurdo. S. Anselmo potè facilmente averla vinta sul suo non profondo oppositore, rispondendo che ciò che egli diceva nella sua prova non si riferiva a qualunque idea di qualsiasi oggetto che possiamo immaginare nella forma più completa, ma solo all'idea di un Essere, il più perfetto nel senso assoluto della parola, di cui nessun altro più completo, nessun altro maggiore. L'isola più perfetta possibile è un *quid* che può realizzarsi, ma si tratta sempre di una classe, di una cate-

La prova cosmologica, per cui dal concetto empirico di ciò che esiste si vuole arrivare a una realtà prima e indipendente, cioè dall'esistenza del mondo come effetto si conclude all'esistenza di un essere che ne è la causa, e poi da questo essere-causa, mediante l'analisi logica del concetto, si deducono gli attributi che denotano una divinità, prova messa in gran credito dalla scuola del Wolff, è anch'essa, secondo Kant, del tutto impossibile.

Kant concede che « se qualche cosa esiste, esiste anche qualche cosa che non dipende, e che quindi non è effetto di un'altra », e concede anche che « questa cosa che esiste indipendentemente è assolutamente necessaria », sebbene quest'ultimo passaggio, compiuto con l'aiuto del principio di ragione sufficiente, principio assai discusso, sia già molto meno sicuro del precedente. Da questo concetto di essere assolutamente necessario dovrebbero ora dedursi i suoi attributi di somma perfezione e di unità, cioè fondandosi sulla necessità logica « bisognerebbe dimostrare che è in sè contraddittorio l'opposto di quell'essere nel quale deve trovarsi ogni perfezione o realtà, e che quindi quell'essere che ha tutti i suoi predicati veracemente affermativi è unico e il solo che abbia un'esistenza assolutamente necessaria. E siccome è proprio perchè ogni realtà si unisce in un essere che si conclude alla sua unità, così è evidente che l'analisi del concetto dell'esistenza assolutamente necessaria riposerà su ragioni tali da poter anche concludere inversamente: ciò in cui vi è ogni realtà, esiste necessariamente. Ora non solo questo modo di concludere è impossibile, ma ci riconduce senza altro alla prova ontologica, perchè non ci si fonda più sul concetto empirico, che è presupposto senza essere usato, ma solo su concetti, in cui, nell'identità o nell'opposizione dei predicati, si crede di trovare l'esistenza di un essere » (1).

In altri termini per rendere chiaro questo pensiero oscuro di Kant si può dire anche così: se partendo dal concetto di un essere che esiste necessariamente si deduce che esso è somma-

---

goria determinata di esseri, isola; il suo argomento invece si riferiva e valeva soltanto per l'Essere superiore a tutte le classi, a tutte le categorie, e non per qualunque essere determinato che possiamo immaginare.

(1) *III Abtheilung*, § 3.

mente perfetto e unico per l'impossibilità del contrario, cioè si attribuiscono all'esistenza necessaria i predicati dell'infinità per una necessità logica, era perfettamente inutile presupporre tale esistenza, in quanto essa già segue dal concetto di infinito; vale a dire si conclude dalla esistenza del necessario alla sua infinità solo perchè l'infinito, e solamente esso, esiste necessariamente (1). L'esistenza in tal modo diventa un carattere dedotto dal concetto stesso, che non è più empirico come quello da cui si voleva partire. La prova cosmologica quindi finisce come l'ontologica incomincia.

Non altrettanto severo è Kant verso la dimostrazione fisicoteleologica che ritiene non solo possibile, ma anche degna di tutti gli sforzi perchè sia portata a conveniente perfezione (2); «essa è vecchia quanto la ragione umana, e così naturale e persuasiva da durare finchè nel mondo vi sarà una intelligenza desiderosa di partecipare al sublime pensiero di riconoscere Dio dalle sue opere»; ed è poi di un valore pratico superiore a quello di qualunque altra, non solo perchè sensibile e quindi di facile comprensione perfino al più comune e rozzo intelletto, ma anche perchè procura un'idea così alta delle perfezioni divine che l'anima, attraverso lo stupore, si ricolma di umiltà e di venerazione.

Tuttavia, per quanto eccellente, questa prova «è incapace della precisione e della certezza matematica; avrà il più alto grado di verosimiglianza, ma non potrà sfidare il più sfacciato scetticismo», perchè dalle meraviglie dell'universo si potrà sempre concludere soltanto questo: che esiste un autore sommo di quel tutto che si presenta ai nostri sensi, ma non che egli sia il più perfetto di tutti gli esseri possibili; che esiste un ordina-

---

(1) Nel corso della dimostrazione i due concetti di necessario e di infinito vengono ad essere considerati come reciproci.

(2) Kant loda anzi a questo proposito il Reimarus «che ha usato senza artifici di una sana e bella ragione», il Derham e il Nieuwentyt «che fecero onore al pensiero umano, sebbene siano stati talvolta un po' vanitosi nel dare per eccessivo zelo religioso una apparenza venerabile a cognizioni naturali di ogni genere e perfino a fantasmagorie». Cfr. S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion*, Hamburg, 1754. — William Derham, *Astro-Theology, or a demonstration of the being and attributes of God from a survey of the heavens*, 1715. — Bernard Nieuwentyt, *Het regt Gebruik der Wereltbeschouningen*, 1715.

tore dei nessi e dei congegni del mondo (*Weltordner*), ma non che egli sia anche il creatore della materia e degli elementi (*Weltschöpfer*), tanto è vero che Aristotile e molti altri filosofi antichi traevano dalla divinità non la materia o la stoffa della natura, ma soltanto la forma; la materia era concepita come coeterna a Dio. Infatti per giudicare della esistenza di questa causa noi non abbiamo altro motivo che quello offertoci dagli effetti e non possiamo attribuire alla causa proprietà in grado maggiore di quelle che sono esattamente necessarie per intendere il grado e la natura degli effetti. Ora noi vediamo nell'universo molta perfezione, grandezza e regolarità; l'unica inferenza che da ciò si può logicamente dedurre è che la loro causa deve possedere molta sapienza, potenza e bontà, ma in nessun modo che essa tutto sappia e possa, e abbia dato l'esistenza alle cose che con saggezza sono connesse in tal ordine (1). Inoltre bisogna confessare che non tutto il creato ci è noto; dalla unità e connessione di ciò che conosciamo, possiamo a buon diritto ritenere che vi sia un solo autore, e quindi analogicamente presumere che anche ciò che ci è sconosciuto postuli Dio; ma è evidente che il ragionamento analogico non può mai avere un valore assoluto così che ci troviamo davanti a una supposizione ammissibile, ma non rigorosamente dimostrabile (2).

---

(1) Kant qui non fa che riprodurre un pensiero dei saggi di Hume. Quando si argomenta da un effetto l'esistenza di una causa — aveva detto il filosofo inglese — l'uno e l'altra devono essere reciprocamente proporzionati e non si può attribuire alla causa altre qualità all'infuori di quelle che sono esattamente sufficienti a produrre l'effetto. Un corpo di 10 once, sollevato in uno dei piatti della bilancia, può essere la prova che il peso opposto supera le 10 once ma non che sorpassi le 100; e nessuno soltanto per aver visto un quadro di Zeusi potrebbe sapere che egli era anche uno scultore e un architetto, abile con la pietra e con il marmo come con i colori. Se si ammette dunque che gli dei siano i creatori e gli ordinatori dell'universo, ne seguirà che essi possiedono quel preciso grado di potere, di intelligenza e di bontà, che appare nella loro opera, ma nulla di più potrà essere provato, a meno che non si chiamino in aiuto congetture arbitrarie o motivi di autorità per supplire alla mancanza di argomenti persuasivi. Cfr. *Inquiry concerning human understandig*, Section XI.

(2) Cfr. II Abtheilung, V e VI Betrachtung; III Abtheilung, § 4, etc. Di assai scarso valore filosofico sono, a nostro avviso, alcune altre obbiezioni di Kant alla prova fisico-teleologica, per esempio quella che molte perfezioni riconosciute come necessarie, specialmente nel mondo inorganico, urtano contro la teleologia, o l'altra che nella teleologia vede dei limiti alla ricerca naturale scientifica, perchè con lo spiegare tutto facendo intervenire la volontà di Dio, la ragione si astiene ben volentieri da ulteriori indagini che, col pretesto di una doverosa sottomissione al grande Autore, considera come eccessive curiosità.

Di fronte agli errori e alle deficienze della ordinaria metafisica, Kant ha creduto di poter dare alla convinzione della grande verità che esiste un Dio, il più alto grado di certezza matematica, fondandone la prova sul concetto del puro possibile, cioè sulla intrinseca possibilità di tutto il pensabile. « Niente è pensabile o possibile — dice Kant — senza un principio reale, che fa tutt'uno col principio divino »: ecco il nocciolo dell'« unico possibile argomento per una dimostrazione della esistenza di Dio » (1).

Kant non vuol dimostrare che dal concetto di Dio si deduce la sua esistenza, ma che esiste qualche cosa che ha tutte le note del concetto di Dio. Mentre dunque la formula del vecchio argomento ontologico era: « il concetto *A* è eguale all'esistente *A* », quella del nuovo argomento di Kant è: « qualche cosa esistente è eguale al concetto *A* ».

In ogni possibilità o pensabilità bisogna distinguere la cosa che si pensa (il *materiale* o il *reale* della possibilità) e l'accordo che col principio di contraddizione ha ciò che nella cosa si pensa (il *formale* o il *logico* della possibilità).

---

(1) Si noti che questo argomento era già stato brevemente abbozzato in *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, dove si afferma che Dio esiste non solo perchè è possibile, ma anche perchè è il principio assolutamente necessario di qualsiasi possibilità. La proposizione VII della sezione II di detta opera dice infatti: « Datur ens, cuius exsistentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario exsistere dicitur. Vocatur deus. »; proposizione che viene così dimostrata da Kant:

« Cum possibilitas nonnisi notionum quarumdam junctarum non repugnantia absolvatur adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione, quae sint conferenda, suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi et, quae huic respondet, possibilitatis notioni locus sit: sequitur, quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi, quicquid est in omni possibili notione reale, exsistat, et quidem, (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. nonnisi impossibile foret) exsistet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

« Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus exsistentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet exsistentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis junctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res exsistere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae exsisterent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione exsistant, hoc est, ens constituant infinitum. Cuius entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, nonnisi unicum absolute necessario exsistere statuendum est. Datur itaque deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium ».

Ogni possibilità o pensabilità cade non solo quando vi è una intrinseca contraddizione (per esempio un triangolo-quadrato), ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato. Alla possibilità o pensabilità è quindi necessaria tanto la condizione formale, quanto la condizione materiale; se tutte e due o una di queste condizioni mancano, allora vien meno il possibile, il pensabile.

Ora è chiaro — dice Kant — che la condizione materiale esige una esistenza; infatti se ogni esistenza viene tolta, non è posto semplicemente nulla, non è dato nulla affatto in generale, non è dato materiale a un qualche pensabile, così che viene tolta anche ogni possibilità. Quindi è assolutamente impossibile che non esista nulla affatto, perchè è assolutamente impossibile ciò da cui viene tolta ogni possibilità in generale.

« Certo non vi è intrinseca contraddizione nel negare ogni esistenza, perchè nella contraddizione si richiede che qualche cosa sia posto e nello stesso tempo tolto, mentre nel caso nostro non è posto nulla in tutto e per tutto. Ma che vi sia una possibilità e che pur non vi sia nulla di reale, questo è contraddittorio; poichè se non esiste nulla, allora non è neppure dato nulla che sia pensabile, e ci si contraddice se tuttavia si vuole che qualche cosa sia possibile ». Esiste dunque come fondamento della possibilità intrinseca, un reale, in cui e da cui è dato il *materiale* al pensiero (1); e poichè la non-esistenza di questo reale è assolutamente impossibile, ne viene che la sua esistenza è assolutamente necessaria (2).

---

(1) Finchè noi proviamo la possibilità col principio di contraddizione — dice Kant per chiarire la sua tesi — ci fondiamo sempre su ciò che ci è dato di pensabile nella cosa, e ne consideriamo il nesso solamente secondo detto principio; ma alla fine se si riflette sul come ci è dato questo pensabile, non possiamo appellarci ad altro che ad una esistenza. Per esempio un corpo igneo, un uomo scaltro o simili, sono qualche cosa di possibile, perchè vediamo che non è contraddittorio attribuire i predicati igneo e scaltro ai rispettivi soggetti; ma si può domandare: un corpo è possibile in sè? Noi possiamo enumerare i dati non contraddicentisi della sua possibilità, cioè estensione, impenetrabilità, forza, etc.; ma perchè si ammette come un dato il concetto di estensione? Qui non si può più scomporre in dati più semplici il concetto di estensione per mostrare che in esso non vi è nulla che si contraddica, e allora nasce la questione: il concetto di estensione non significa nulla o indica qualche cosa? Se l'estensione non esiste, o almeno non è data come conseguenza da qualche cosa di esistente, il suo concetto non significa nulla; ma se non significa nulla, anche la possibilità del corpo dataci da esso, è una illusione. — Cfr. I Abtheilung, II Betrachtung, § 4.

(2) L'esistenza necessaria non è dunque dimostrata dal *formale* del pensabile, appunto perchè l'esistenza non è un predicato, e negandola non nasce

L'essere necessario è *unico*; infatti siccome contiene l'ultimo principio reale di ogni possibilità, da esso dipendono la possibilità e l'esistenza di tutte le altre cose, che possono aver luogo soltanto come una sua conseguenza; ma qualcosa che per sè è dipendente non può contenere l'ultimo principio reale di ogni possibilità e perciò non è necessaria. Quindi non possono esservi più cose assolutamente necessarie (1).

L'essere necessario è *semplice;* infatti se fosse un composto con più parti e tutte necessarie, si urterebbe con quello precedentemente detto; se fosse necessaria soltanto una delle sue parti, le altre, essendo possibili solamente come sue conseguenze, non apparterrebbero ad essa. Non rimane quindi altra ipotesi se non che ciascuna parte sia in sè contingente, e prese tutte insieme esistano in modo assolutamente necessario; ora questo è impossibile, perchè un composto di sostanze non può avere nella sua esistenza una necessità maggiore di quella che spetta alle parti, e siccome a queste non ne spetta alcuna perchè la loro esistenza è contingente, così anche l'esistenza del composto sarebbe contingente (2).

L'essere necessario è *immutabile* ed *eterno*; infatti tutto ciò che esiste è in tutto e per tutto determinato; ora, siccome l'essere necessario è possibile unicamente perchè esiste, così non è possibile in alcun altro modo se non in quello in cui è reale; non può quindi essere determinato o mutato in altro modo; essendo poi il suo non-essere assolutamente impossibile, non può avere nè origine, nè fine (3).

L'essere necessario contiene la *somma realtà*; infatti le stesse determinazioni, per le quali è il principio sommo di ogni realtà possibile, pongono in lui stesso il più grande principio di qualità reali che possono essere contenute in un essere: esclusa quindi ogni mancanza, ogni privazione, ogni reale ripugnanza. È il più reale fra tutti i possibili, essendo tutte le altre realtà perfino possibili soltanto per esso; quindi deve essere distinto da queste (4).

---

contraddizione in ciò che è posto dalla cosa, ma dal *materiale* del pensabile che verrebbe tolto con tutti i suoi dati, se questa esistenza non fosse. Cfr. *loc. cit.*, III Betrachtung, § 1.

(1) Cfr. *ibid.*, § 3.

(2) Cfr. *ibid.*, § 4.

(3) Cfr. *ibid.*, § 5.

(4) Cfr. *ibid.*, § 6.

L'essere necessario è uno *spirito*. Le proprietà dello spirito, intelletto e volere, sono infatti di tal natura che niente si può immaginare che possa compensare alla pari la loro mancanza; quindi devono competere all'essere che contiene la somma realtà, anche perchè in caso contrario, siccome la natura spirituale e le sue proprietà sono tra le cose possibili, la conseguenza supererebbe il principio; il che è assurdo. Inoltre l'ordine, la bellezza e la perfezione in tutto ciò che è possibile presuppongono un essere, nelle cui proprietà siano fondate queste relazioni o dal quale almeno siano rese possibili le cose in conformità di esse; egli deve dunque avere un volere conforme all'intelletto, altrimenti non sarebbe sufficiente principio dell'ordine (1).

Concludendo: «esiste un essere assolutamente necessario, che è unico nella sua essenza, semplice nella sua sostanza, spirito nella sua natura, eterno nella sua durata, immutabile nella sua costituzione, omnisufficiente rispetto a tutto il possibile e a tutto il reale. Vi è un Dio» (2).

Questa dimostrazione che empiricamente non presuppone nulla, nè la mia esistenza, nè quella degli altri spiriti, nè quella del mondo corporeo, è ritenuta da Kant come una vera prova condotta essenzialmente *a priori*. Ciò che conclude a una esistenza necessaria non è la possibilità condizionata, perchè la possibilità condizionata fa intendere che qualche cosa può esistere soltanto in certe connessioni e della causa è provata l'esistenza solo in quanto esiste la conseguenza; ma la stessa intrinseca possibilità assoluta di tutte le cose in generale; in tal modo si riconosce l'esistenza di Dio da ciò che realmente ne costituisce l'assoluta necessità, e quindi geneticamente. Tutte le altre prove che si adducono dagli effetti di Dio alla sua esistenza come causa, per quanto rigorose, non possono mai rendere comprensibile la natura di questa necessità; solo perchè qualche cosa di assolutamente necessario esiste, è possibile che qualche cosa sia causa prima di altre; ma dal fatto che qualche cosa è una causa prima, deriva soltanto che se vi sono gli effetti,

(1) Cfr. *loc. cit.*, IV Betracht., § 1.
(2) Cfr. *ibid.*, § 2 e segg.

debba esistere anche quella, ma non deriva che tal causa vi sia in modo assolutamente necessario.

Il valore o, come Kant dice, « l'ampia utilità che è propria di siffatta prova » sta in ciò che essa fonda il vero argomento cosmologico, in quanto questo ci appare come una conseguenza dell'ontologico.

Se, partendo dalle proprietà essenziali che le cose ci mostrano nell'esperienza, scorgiamo pur nelle determinazioni necessarie della loro possibilità intrinseca un riferimento necessario all'unità, all'ordine e all'armonia, « potremo anche per la via della conoscenza *a posteriori* arrivare ad un unico principio di ogni possibilità, e così trovarci alla fine allo stesso concetto fondamentale della esistenza assolutamente necessaria, da cui a principio si era partiti per la via *a priori* » (1).

Abbiamo visto che la maggiore obbiezione mossa da Kant all'argomento fisico-teleologico era che l'ordine della natura, considerato come contingente ed emanante dalla volontà di un essere supremo, non può dimostrare che le cose ripetano da questo stesso autore anche la loro esistenza; ma ben diversamente avviene quando si dimostra che il congiungimento delle cose è insito nella loro stessa possibilità: « allora è manifesto che non solo il modo in cui sono unite, ma anche le cose stesse sono possibili unicamente per mezzo di questo essere, cioè possono esistere soltanto come suoi effetti, il che fa riconoscere sufficientemente, per la prima volta, la dipendenza completa della natura da Dio » (2).

Se con occhio filosofico — dice Kant — solleviamo lo sguardo al mondo delle essenze delle cose scorgiamo che nelle loro determinazioni necessarie dominano ordine e armonia e, in una moltiplicità meravigliosa, adattamento e unità. Le leggi più universali per esempio, secondo cui opera la materia in generale tanto nell'equilibrio quanto nell'urto, sia dei corpi elastici che di quelli non elastici, sia nell'attrazione della luce che si rifrange sia nella repulsione di essa quando si riflette, sono soggette alla regola del più grande risparmio nell'azione; in tal

(1) Cfr. *ibid.*, § 4.
(2) Cfr. *loc. cit.*, VI Betracht., § 2 e segg.

modo gli effetti della materia, per quanto diversi, sono portati ad una formula universale che li riferisce a convenienza, bellezza e armonia. Eppure queste leggi del movimento sono così necessarie da poter essere dedotte, indipendentemente dall'esperienza, dalla stessa costituzione essenziale ed universale della materia, così che non si può mai pensare una materia senza di esse, cioè, presupposta la possibilità della materia, è contraddittorio che essa agisca secondo leggi diverse (necessità logica); ma si capisce altresì che la stessa intrinseca possibilità della materia non è indipendente o posta per se stessa, ma è data da un principio in cui la molteplicità ottiene unità e la diversità connessione, il che dimostra la contingenza delle leggi del movimento intese realisticamente. In altri termini logicamente la materia non è contingente, perchè presupposta la sua possibilità (essenza) ha leggi che è contraddittorio negare, e che quindi non possono essere attribuite a una determinazione volontaria (dipendenza *amorale* da Dio: il volere non rende possibile nulla, ma soltanto decide quello che è già presupposto come possibile); ma realisticamente i dati della materia non sono originarii, cioè la materia possibile non presuppone necessariamente la sua esistenza (dipendenza *morale*, le cose esistono perchè Dio ha voluto che esistano): c'è quindi una necessità logica nella esistenza determinata e una contingenza reale nella possibilità, cioè nella essenza.

Se l'ordinaria prova fisico-teleologica attribuendo al volere divino l'ordine delle parti del mondo, ordine che risulta perciò contingente, lascia indimostrato se la materia sia eterna oppure creata, ciò non si verifica nell'argomento di Kant. Infatti se non tutta la perfezione della natura è artificiale, ma l'ordine è una necessaria conseguenza che sgorga dalla stessa possibilità o essenza delle cose, così che non esige un immediato intervento di Dio, ne viene che l'Essere sapiente, senza del quale tutte le cose non sarebbero neppure possibili e nel quale si congiungono secondo armonia, non è soltanto ordinatore, ma anche creatore del mondo.

Questa operetta, che l'autore stesso confessa essere stata da parte sua oggetto di lungo studio, ha, come facilmente si comprende, una grande importanza nello svolgimento del pensiero kantiano; rispetto all'avvenire rappresenta la preparazione più importante al periodo critico, in quanto distrugge già tutti i motivi della ordinaria teologia metafisica; rispetto al passato sembra a noi l'ultimo sforzo di un razionalista ormai scosso nella sua fede, e che tuttavia tenta ancora con un mezzo estremo di salvare l'apriorismo per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, capovolgendo la comune prova ontologica. Le critiche che sul conto di essa Kant ha rivolto ai suoi predecessori, trovano tutto il nostro consenso; l'argomento infatti che, quasi luce improvvisa, balenò alla mente del monaco di Bec in una delle sue mistiche effusioni di amore verso il Padre comune che sta nei cieli, e con il quale egli aveva creduto di far tacere per sempre l'ateo mettendolo in contraddizione con se stesso, non ci ha mai persuasi. Invano Cartesio, Spinoza, Leibniz e perfino filosofi anche recenti hanno tentato di rinnovarlo, perchè rinnovandolo non sono riusciti ad eliminare il vizio di origine che lo contamina. Certo gli esempi che contro la prova ontologica sono stati tratti dall'esistenza degli esseri contingenti (l'isola di Gaunilone o il mondo perfettissimo di Kant) non sono conclusivi, perchè è indubitato anche per il più deciso apriorista che riguardo ai contingenti l'essenza non include l'esistenza così che hanno bisogno, perchè possano realizzarsi, di un *quid*, fuori di loro, che ne compia il passaggio dalla possibilità alla realtà; ma nemmeno nell'unico caso dell'Essere necessario e sommo è, secondo noi, legittima l'equazione tra possibile e reale. Si ha un bel dire che nell'essenza di Dio non c'è limitazione, nè negazione, perchè Dio è tutto *massima positività*, cioè *massima realtà*, così che l'esistenza, implicando un concetto assoluto, si esprime con un giudizio necessario e analitico, tale cioè che il predicato *esistente* è già incluso nel concetto del soggetto; ma fondandosi soltanto sul puro contenuto dell'idea noi crediamo che in nessun modo sia lecito affermare che esso Assoluto esiste. Senza dubbio pensando l'Essere perfettissimo, assolutamente superiore ad ogni essere, bisogna anche per non cadere nell'assurdo, pensarlo come esistente;

ma il pensiero, in quanto esclusivamente pensiero, non ne dimostra la effettiva, reale esistenza, perchè altro è dover pensare Dio come esistenza o realtà, e altro è nel fatto questa esistenza o realtà. L'unica illazione di ordine reale che è permesso dedurre dall'idea è questa: « Supposto che l'idea di ente perfettissimo includa l'esistenza reale, se questo ente di fatto esiste, tale esistenza gli appartiene necessariamente ». La necessità dell'esistenza inclusa nel concetto dell'Essere sommo è dunque una necessità puramente ipotetica. Tutto quello insomma che si racchiude nel contenuto dell'idea può darci una verità di ordine razionale, ma rispetto al mondo reale è una pura e semplice possibilità: *a posse ad esse non valet illatio*. La ragione per cui noi avendo l'idea di Dio non possiamo dedurne l'esistenza reale dipende dal fatto che noi non conosciamo l'essenza divina che indirettamente attraverso le creature per via negativa e analogica: se intuissimo Dio, vedremmo anche di fatto che è l'Essere, a cui conviene in modo trascendentale *sum*.

Nella secolare polemica, ingaggiatasi sulla validità di questo argomento, Kant ebbe dunque ragione a schierarsi dalla parte di quelli che lo considerano illusorio e sofistico; ma il nuovo, pure *a priori*, da lui escogitato sulle rovine dell'antico, ne supera l'errore, ed è legittimo e veramente inoppugnabile come egli ritiene? Noi non lo crediamo. Infatti se, come egli giustamente assevera, l'esistenza non può inferirsi da nessun concetto ed è *posizione assoluta*, in che modo può fare eccezione il concetto del possibile? Si dirà che si tratta di un possibile indeterminato; ma appunto perchè tale, obbiettiamo noi, sarà lecito porre al suo posto qualunque possibile, quindi anche il *Deus possibilis* di Leibniz, sia pure a modo di esempio, e allora si vede che in ultima analisi anche il nuovo argomento batte la stessa via dell'antico. Ma, anche a prescindere da ciò, che cosa ha fatto Kant? Nè più, nè meno di quanto hanno sempre fatto tutti gli ontologisti che, partendo dai caratteri divini delle idee, ne hanno dedotto la necessaria insidenza in un soggetto eterno, staccate dal quale sarebbero, a loro avviso, inconcepibili. Il mondo delle idee è infatti il mondo dei possibili, perchè l'idea è la rappresentazione mentale, la forma intelligibile di qualsiasi oggetto, senza alcun riferimento alle sue even-

tuali realizzazioni nello spazio e nel tempo: ogni idea per sè è una pura possibilità, una pura pensabilità; e siccome, quando anche si negassero tutte le cose e tutti gli esseri pensanti, quand'anche ci si figurasse l'universale finimondo, le idee — essi dicono — non sarebbero distrutte perchè ciò che è pensabile o possibile una volta, è pensabile o possibile sempre, ecco che bisogna porre *obiective*, in sè e per sè, la pensabilità o possibilità, riferendola quindi non a una mente contingente, ma all'Essere assoluto, Dio, che perciò deve esistere; per il fatto stesso che non si può negare il pensabile o il possibile, bisogna ammettere la sostanzialità eterna di Dio.

Senonchè qui è necessario intenderci sul termine *possibile*: il possibile è qualche cosa o è nulla? Ecco: se per possibile si intende il possibile astratto, cioè un *quid* che non implicando contraddizione, può essere pensato sempre e ovunque da qualunque mente, ma non è ancora pensato in concreto da nessuna mente, è chiaro che un possibile siffatto è nulla; ma se per possibile si intende l'oggetto in quanto è da una mente pensato *hic et nunc* all'infuori delle particolari attuazioni che può avere nel mondo dei reali, allora il pensabile in astratto diventa pensabile in concreto, in realtà, in atto; ed è chiaro che non ci troviamo più dinnanzi al nulla, ma a qualche cosa che ha una esistenza nella mente che la pensa. In altri termini ciò che può essere pensato non ha alcuna esistenza finchè non è attualmente pensato: la possibilità logica non è la possibilità fisica. Ora, se noi teniamo presente questa distinzione, è facile accorgersi che tutto l'argomento di Kant poggia sopra un equivoco. Quando si parla di una ineliminabilità del possibile o del pensabile o dell'idea, si vuol significare che questo possibile o pensabile o idea non può non risplendere sempre e nel medesimo modo a qualunque mente passata, presente e futura, umana o divina, attuale o possibile, ma non che risplenda in atto a una mente; l'ineliminabilità quindi appartiene bensì al contenuto, ma *sub conditione* che sia pensato da un soggetto, e non può essere una prova o, per usare il linguaggio di Kant, una conseguenza dell'esistenza di un essere necessario corrispondente. Il possibile astratto non può trasformarsi in concreto se *per altra via* non è già data come esistente la realtà in cui si compie questo

passaggio dalla possibilità dell'essere pensato all'atto con cui si pensa. Partendo dunque *a priori* da un puro possibile, senza supporre empiricamente nessuna esistenza, come fa Kant, si può ricavare soltanto una necessità logica, non mai metafisica o ontologica. Ma allora — è stato chiesto con un certo sgomento — la geometria, per esempio, cesserebbe di esistere col cessare di ogni pensiero? Certamente, noi rispondiamo, perchè col cessare di ogni pensiero, cessa di esistere tutto il mondo ideale, senza che ne derivi alcuna contraddizione; rimarrebbe il possibile logico che per sè, come dicevamo, è nulla, e non può deporre per nessuna reale esistenza.

Si vede così quale significato è da attribuirsi a tutto quello che Kant dice intorno alla possibilità in generale e quale valore ha il nesso da lui posto tra l'esistenza del possibile e quella dell'Assoluto, tanto più che l'espediente di capovolgere l'ordinaria prova ontologica, data la correlatività tra principio e conseguenza, non può non essere artificioso.

L'argomento di Kant dunque, per quanto si debba riconoscerlo superiore a tutti i precedenti tentativi *a priori* per il geniale ardimento e per il vigore dialettico, è tuttavia ben lungi dall'avere quella certezza ed evidenza matematica che egli presume. Irrigiditosi nell'apriorismo per il timore infondato che un punto di partenza empirico compromettesse la necessità intrinseca e l'assolutezza dell'esistenza divina (è il difetto comune a tutti i razionalisti), egli credette di trovare una base inconcussa nel fatto che la sola possibilità o pensabilità delle cose non può essere in nessun modo negata, e non si avvide che questo principio, con cui tentò un'ultima giustificazione della prova ontologica, conteneva già in se stesso, per la sua astrattezza, l'impossibilità di questo tentativo.

Rimangono allora le prove *a posteriori*, perchè se è vero che l'argomento fisico-teleologico dimostra soltanto un ordinatore, e non un creatore del mondo, non è vero che quello cosmologico sia l'ontologico trasvestito; l'uno non ha niente a che fare con l'altro: il primo si fonda sul principio che si può affermare di una cosa ciò che è nella idea di essa, il secondo che si può affermare di una cosa ciò che è nell'idea di essa, purchè l'idea sia stata stabilita dalla realtà. Kant dice che nel procedere

della dimostrazione si considerano come reciproci i concetti di necessità e di infinità, e che in ultima analisi si conclude dalla esistenza dell'ente necessario alla sua infinità solo perchè l'infinito, e soltanto esso, esiste necessariamente; così che quella esistenza che si è fatta precedere è nella stessa prova del tutto oziosa. Ma noi possiamo obbiettare che certamente i termini infinito e necessario, in quanto concetti, sono reciproci, così che *idealiter* si può fare una deduzione tanto dalla necessità alla infinità, come assai bene fece Kant pur non dicendo nulla di nuovo, quanto dalla infinità alla necessità; qualora però per altra via si sia dimostrato che o il necessario o l'infinito esiste *realiter*, e questo fa l'argomento cosmologico, se poi si deducono analiticamente i predicati contenuti nell'una o nell'altra idea così da trovare nel necessario l'infinito o nell'infinito il necessario, tutto questo non è affatto un mascherare la prova ontologica. In altre parole una volta che il metodo *a priori* non è usato per assicurare l'esistenza reale dell'Assoluto, ma solo per una deduzione ideale degli attributi di questa realtà già dimostrata esistente, è chiaro che con ciò si è completamente fuori da quello che costituisce il motivo fondamentale di ogni e qualsiasi prova ontologica.

Abbiamo detto che questa opera rappresenta l'ultimo sprazzo di luce di un razionalismo che sta per spegnersi: la pesantezza stessa del lavoro tradisce la difficoltà dell'assunto. Nel 1763 la Reale Accademia di Berlino metteva un premio sul tema: « Se le verità metafisiche siano capaci della stessa evidenza delle matematiche e in che consista la natura della loro certezza »; era proprio la questione che tanto assillava la mente di Kant, che non tardò a rispondere con uno scritto, in cui raffrontato il metodo e il contenuto della matematica con il metodo e il contenuto della metafisica, si concludeva negativamente (1).

(1) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und der Moral* (1764). Gli oggetti della matematica non sono dati prima della definizione, ma sorgono da questa; e una volta definiti, resi chiari e sicuri, noi possiamo unirli e paragonarli per ricavarne tutte le possibili conseguenze. La metafisica ha voluto anch'essa incominciare con definizioni, traendo da queste, come se fossero le più sicure verità, i suoi principî e le sue conseguenze, ed è caduta in errore: i suoi concetti devono essere dati dallo stesso reale. Le definizioni non stanno al principio della filosofia, ma alla fine; essa può incominciare con spiegazioni di parole, ma non con spiegazioni di cose. Sta qui, dice

« Le conoscenze filosofiche hanno per lo più il destino delle opinioni e sono come le meteore il cui splendore nulla promette per la loro durata. Esse spariscono, ma la *mathesis* rimane. La metafisica è senza dubbio la più difficile di tutte le conoscenze umane, ma non è ancora stata mai scritta (1). Di tutti i suoi concetti si può dire quello che S. Agostino diceva del tempo: Io so che cosa è il tempo, ma se alcuno me lo domanda io non lo so » (2).

Nella prefazione all'unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, Kant aveva scritto: « In una scienza siffatta quale è la metafisica, vi è un tempo in cui si osa di spiegare tutto e di dimostrare tutto, e ve ne è un altro invece in cui ci si arrischia a simili imprese soltanto con timore e diffidenza ». Questo *altro tempo* è ormai arrivato, e l'opposizione al vecchio mondo tocca ora il suo apice con una veemenza forse superiore alla fede che prima si era avuta in esso. Traendo motivo dalle storie singolari e meravigliose, che intorno allo svedese Schwedenborg (3) si diffondevano anche in Germania, Kant paragonò le sue fantastiche visioni con le costruzioni aeree dei metafisici « sognatori ad occhi aperti ». Il lavoro che in questa occasione uscì dalla sua penna, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Methaphysik* (1766) non ha alcun valore filosofico, anzi se si dovesse giudicarlo esclusivamente da questo punto di vista, bisognerebbe confessare che il nostro filosofo non vi assume certo un aspetto simpatico: non è più il freddo ragionatore che con la sua logica incalzante spazia nei cieli del puro pensiero, ma è l'uomo della terra che ride e deride con uno scetticismo talvolta provocante, perchè quel fare ironico, burlesco finisce con l'indispettire; certe frecciate, per quanto improntate ad arguto umorismo, sono fuor di posto: starebbero bene in bocca a Voltaire, ma sono indegne

Kant, l'illusione di tutti i metafisici: si crede di avere spiegato ciò che invece non è che noto. Si osservi però che anche in quest'opera ritorna il motivo dell'unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio: « Se niente esiste, niente è pensabile e possibile ».

(1) Cfr. I Betracht. specialmente § 4.

(2) Cfr. II Betracht.

(3) Cfr. l'opera dello Schwedenborg, *Arcana coelestia* (London, 1749-56), un misto di teosofia, di cabbala, di misticismo fantastico: è un mondo di visioni, di conversazioni con gli spiriti ultramondani, di meraviglie celesti e infernali.

di Kant. Senonchè il significato dell'opera « che non accontenta nè il curioso con delle notizie, nè l'indagatore con dei ragionamenti » esula dal campo della filosofia per entrare in quello psicologico di una mente in lotta con se stessa, che ha visto crollare una fede senza aver prima intravveduto che cosa sia possibile sostituirvi: di qui il dispetto per la preda « ancora una volta sfuggita alle nostre avide mani ». È uno di quegli istanti di scetticismo assai comuni alle grandi intelligenze, che hanno vissuto le ore fosche e tenebrose delle tempeste del pensiero, e che si trovano per un momento di fronte alla « vanità della scienza »; prima erravano come Democrito nello spazio vuoto, dove i vanni della metafisica le avevano sollevate, ed ora si trovano sull'umile terreno dell'esperienza e del senso comune e « non lasciano più dipartire l'indagine oltre la cerchia a lei propria » (1).

In queste condizioni spirituali si capisce come il problema dell'esistenza di Dio venga messo da parte; ma ben presto « la farfalla della metafisica ripiglierà le seriche ali che aveva perduto » verso il mondo intelligibile della famosa Dissertazione inaugurale, in cui Kant abbandona per un certo lato l'empirismo e ricalca ancora le orme dei *Nouveaux Essais* del Leibniz.

Terza fase (1766-1770). — Il pensiero fondamentale dell'opera *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, opera che segna il punto di trapasso dal vecchio al nuovo Kant, e che tiene dell'uno e dell'altro, è la grande, specifica, sostanziale differenza, che si manifesta già dalle prime pagine,

---

(1) Degna di nota è la conclusione dove vi sono germi di pensiero che fruttificheranno più tardi: « Il merito della saggezza — scrive Kant — sta nello scegliere tra i molti problemi che si presentano, quelli la cui soluzione importa all'uomo. Quando la scienza ha percorso il suo ciclo, arriva naturalmente al punto di una modesta diffidenza, e dice con un senso di sdegno: Quante cose vi sono che io non so! Ma la ragione resa matura dall'esperienza, che diventa saggezza, esclama con animo sereno per bocca di Socrate in mezzo alle merci di una fiera: E pur quante cose vi sono, di cui non mi servo!... La ragione umana non è munita di ali siffatte da poter fendere così in alto le nubi che nascondono ai nostri occhi i segreti dell'altro mondo; e ai desiderosi di indagarli, si può dare la risposta semplice, ma naturalissima, che la cosa più consigliabile è forse quella di rassegnarsi ad attendere finchè non andranno lassù. Ma siccome probabilmente la nostra sorte nel mondo futuro può dipendere dal modo con cui abbiamo tenuto il nostro posto in questo, così concludo con le parole che dopo molte dispute inutili Voltaire fa dire al suo onesto Candido: Attendiamo ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo ».

tra senso e intelletto, e quindi tra i rispettivi oggetti, mondo sensibile e mondo intelligibile, mondo fenomenico e mondo reale (1). Il senso ci rappresenta le cose *uti apparent*, l'intelletto invece *sicuti sunt* (2). Questa differenza costituisce l'oggetto di una propedeutica alla filosofia prima o Metafisica (3).

Kant distingue nella conoscenza sensibile la materia o *sensatio*, che annuncia la semplice presenza di un oggetto (la qualità dipende dalla natura del soggetto), e la forma o *species*, costituita da certe leggi inerenti originariamente nel soggetto e che coordinano il molteplice sensibile così che per il loro tramite sorge il *phaenomenon*, *Erscheinung*. Questa forma è duplice: il *tempo* per il senso interno, lo *spazio* per il senso esterno (4). Mentre prima tempo e spazio erano considerati come qualche cosa di oggettivo ed esistente nella realtà (5) ora invece si presentano come forme nostre soggettive, non derivate o derivabili dall'esperienza, e quindi *a priori*; sono *intuiti puri*, perchè l'atto della mente con cui si coordinano i sensibili nello spazio e nel tempo è occasionato dalle sensazioni, ma non deriva da esse (6).

---

(1) « *Sensualitas* est *receptivitas subiecti*, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (*rationalitas*) est facultas subiecti per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet, Obiestum sensualitatis est *sensibile;* quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est *intelligibile*. Prius scholis veterum *phaenomenon*. posterius *noumenon* audiebat ». Sectio II, § 3.

(2) *Ibid.*, § 4.

(3) *Ibid.*, § 8.

(4) « Principia formalia *universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cuiuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina sunt: tempus et spatium ». Sectio III, § 13.

(5) Cfr. anche: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768).

(6) *Op. cit.*, § 14, 15. « *Tempus non est obiectivum aliquod et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus*. Substantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam secundum simultaneitatem quam successionem, nonnisi per conceptum temporis: ideoque huius notio, tanquam principium formae, istorum conceptibus est antiquior. — *Spatium non est aliquid obiectivi et realis*, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens veluti schema omnia omnino externe sensa sibi coordinandi ». « Vcrum *conceptus uterque procul dubio acquisitus est*, non a sensu quidem obiectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante,

Kant distingue poi un duplice uso dell'intelletto: un *usus realis,* in cui sono dati i concetti stessi o delle cose o dei loro rapporti, e un *usus logicus* in cui per mezzo di giudizi e di raziocini si esplicano i concetti, qualunque sia la loro origine, subordinando gli uni agli altri e paragonandoli secondo il principio di contraddizione (1). Quest'ultimo uso è comune a tutte le scienze, e si estende pertanto anche alle cognizioni sensibili, così che i fenomeni si riconducono alle loro leggi più generali e l'*apparentia* si trasforma in *experientia*; ma i concetti empirici, per quanto, salendo sulla via dell'astrazione, si riducano ad una maggiore universalità, rimangono sempre tali *in indefinitum,* e quindi differiscono dai concetti intellettuali in senso reale (2). Se Kant avesse ammesso soltanto un uso formale o logico dell'intelletto, sarebbe già entrato con questa dissertazione nel periodo critico, ma ammettendo anche un uso reale, egli viene a riconoscere che con questo mezzo si può penetrare nell'essenza stessa delle cose e ottenere così una scienza oggettiva degli intelligibili.

La metafisica contiene i principii dell'uso dell'intelletto puro; i suoi concetti dunque, tanto se si riferiscono ad oggetti quanto a rapporti, non hanno la loro origine nell'esperienza: astraggono da ogni elemento sensibile, ma non sono astratti dai sensibili (3). Da che cosa derivano allora queste *ideae purae?*

---

quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit ».

(1) *Ibid.*, § 5.

(2) « Maximi autem momenti hic est, notasse, cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscumque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur sensitivae *propter genesin,* non *ob collationem* quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in geometria reperiuntur, formae sensitivae principia (respectus in spatio determinati), quantuncumque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem.... Conceptus itaque empirici per reductionem ad maiorem universalitatem non fiunt intellectuales *in sensu reali,* et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo adscendant, sensitivi manent in indefinitum ». *Ibid.*, § 5.

(3) « Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere,* non *aliquid abstrahere.* Prius denotat, quod in conceptu quodam ad alia quomodocumque ipsi nexa non attendamus; posterius autem, quod non

Derivano, risponde Kant, dalla stessa natura dell'intelletto puro; ma non sono da considerarsi per questo come innate: sono astratte dalle leggi insite nella mente, *attendendo ad eius actiones occasione experientiae*, e in questo senso si possono chiamare acquisite; per la loro genesi esse si comportano dunque rispetto all'intelletto come lo spazio e il tempo rispetto alla sensibilità (1). Il fine che per mezzo loro possiamo raggiungere è duplice: l'uno *elenctico*, per cui si tengono lontani dai noumeni i sensibili; la sua utilità è quindi puramente negativa perchè non estende la scienza, ma la mantiene immune dal contagio degli errori; l'altro *dogmatico* per cui i principii generali dell'intelletto puro, come sono offerti dalla ontologia o dalla psicologia razionale, conducono ad un esemplare che è la misura di tutte le realtà, *Perfectio noumenon.* Questa Perfezione intellettuale può essere intesa in senso teoretico, e allora è l'Ente sommo, *Dio*, o in senso pratico e allora è la *Perfezione morale* (2).

La conoscenza degli oggetti sensibili non è dunque, secondo Kant, una *intellectio realis*, ma soltanto *logica*, a cui si dovrebbe negare il titolo di scienza, se con questo termine si volesse significare con gli Eleati solo la considerazione dell'essenza delle cose (3). Per non aver distinto le condizioni del conoscere sensibile da quelle del conoscere intellettuale, e per avere trasportato le qualità degli oggetti sensibili nel mondo intelligibile o quelle degli oggetti intelligibili nel mondo sensibile (4) gli

---

detur, nisi in concreto et ita ut a coniunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis, et forsitan rectius diceretur *abstrahens* quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare ». *Ibid.*, § 6.

(1) « Huius generis — nota Kant — sunt possibilitas, exsistentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt ». *Ibid.*, § 8.

(2) « Philosophia igitur moralis, quatenus principia diiudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutis, ut Shaftesburuy et asseclae.... Deus autem, cum ut ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter exsistens simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi ». *Ibid.*, § 9.

(3) *Ibid.*, § 12.

(4) « Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus, ad hoc potissimum praeceptum redit: sollecite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant* ». *Ibid.*, § 24.

studiosi della metafisica non hanno fatto altro che rivoltare in eterno il sasso di Sisifo ritraendone a stento solo qualche lieve vantaggio (1). Senonchè, dato che spazio e tempo sono leggi nostre soggettive, e non condizioni della realtà oggettiva, sorge il problema che può essere risolto soltanto dall'intelletto: « Su qual principio si fonda questo rapporto di tutte le sostanze che, guardato intuitivamente, si chiama spazio? A qual patto è possibile che più sostanze siano in reciproco commercio e appartengano a quel medesimo tutto che si chiama mondo? » (2).

Il principio del commercio fra le sostanze non può constare della loro sola esistenza perchè per essa non si richiede di necessario se non una causa, e il rapporto del causato alla causa non è commercio, ma dipendenza: in ciò sta il *πρωτον ψευδος* della dottrina dell'influsso fisico come viene volgarmente inteso (3). D'altra parte è impossibile che il tutto risulti di sostanze necessarie, perchè allora, essendo ognuna indipendente dalle altre, mancherebbe ogni principio di unione tra esse (4). Poichè dunque la totalità delle sostanze è una totalità di contingenti, e il mondo per la sua essenza consta di puri contingenti, bisogna che vi sia una causa; e siccome questa causa non può essere un membro del tutto (il nesso dei membri è di mutua dipendenza, che non cade nell'ente necessario) ne viene che deve essere esterna al mondo, e quindi non è l'anima del mondo, e la sua presenza in esso non è spaziale, ma virtuale (5). La causa è unica; infatti se vi fossero più cause necessarie e indipendenti, non vi potrebbe essere commercio tra gli effetti: vi sarebbero « *plures mundi* non *mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem

---

(1) *Ibid.*, § 23.

(2) *Ibid.*, § 16. Qui Kant non considera, come si vede, il mondo riguardo alla materia, cioè se le nature delle sostanze di cui consta siano materiali o immateriali; ma riguardo alla forma, cioè come possa esservi un nesso fra più cose e fra tutte il tutto.

(3) *Ibid.*, § 17. « Quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum exsistentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus. A qua macula si hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur ».

(4) *Ibid.*, § 18.

(5) *Ibid.*, § 19-21.

totum ». L'unità nella congiunzione di tutte le sostanze dell'universo è dunque una necessaria conseguenza della loro dipendenza dall'Uno; e se è unica la causa dell'universo, non vi può essere un architetto del mondo, che non sia nello stesso tempo creatore (1).

L'armonia dell'universo può essere intesa in due modi: o come *generaliter stabilita*, proveniente dalla stessa esistenza delle cose, fondata su una causa comune (*commercium reale et physicum*, il mondo è un tutto reale), o come *singulariter stabilita*, in quanto gli stati individuali di una sostanza si adattano e si accordano con quelli delle altre (*commercium ideale et sympatheticum*, il mondo non è che un tutto ideale); se si ritiene poi che questo adattamento o accordo sia stato compiuto una volta per sempre nella costituzione originaria delle sostanze al momento dell'atto creativo, si ha l'*armonia prestabilita*; se si ritiene invece che sia impresso all'occasione di un qualunque mutamento, si ha l'*occasionalismo* (2). Kant, e in ciò si riannoda a un pensiero dell'« Unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio », ammette una armonia *generaliter stabilita*, per quanto la ritenga una veduta non teoreticamente dimostrata, ma tuttavia provata a sufficienza da altre ragioni. Il nesso dell'universo sta nella unità della *Perfectio noumenon*.

Dio è il principio formale dell'ordine intelligibile, il principio dunque di quella unità reale delle cose, la cui intuizione sensibile è lo spazio. Se poi vogliamo muovere i passi oltre i confini della certezza apodittica che conviene alla metafisica e indagare non solo le leggi, ma anche le cause di ciò che spetta all'intuito sensitivo, c'è da presumere che Dio formi anche l'ultimo fondamento di esso. Poichè la mente umana non è affetta dalle cose esterne e il mondo non si apre al suo sguardo indefinitamente, se non in quanto essa pure con tutte le altre cose è sostenuta dalla medesima forza infinita dell'Uno; poichè dunque non sente le cose esterne se non per la presenza della stessa comune causa sostentatrice, ne viene che lo spazio, il

(1) *Ibid.*, § 20.
(2) *Ibid.*, § 22.

quale è la condizione universale e necessaria della compresenza di tutte le cose sensitivamente conosciute, può essere chiamato *Omnipraesentia phaenomenon* (La causa dell'universo non è presente nel tutto e nei singoli, perchè è nei loro luoghi; ma vi sono i luoghi, cioè le relazioni possibili delle sostanze perchè essa è a tutte intimamente presente). Inoltre poichè la possibilità di ogni mutamento e di ogni successione, il cui principio, in quanto sensibilmente conosciuto, sta nel concetto del tempo, presuppone la permanenza del soggetto, i cui opposti stati si succedono, e poichè ciò, i cui stati decorrono, non permane se non è sostenuto *ab alio*, ne viene che il concetto del tempo in quanto unico, infinito, immutabile, nel quale sono e durano tutte le cose, è *causae generalis aeternitas phaenomenon*.

Da questa veduta — conclude Kant — non è lontana la dottrina di Malebranche: « nempe nos omnia intueri in Deo »; tuttavia — egli soggiunge — sembra molto più provvido non allontanarsi dalla costa delle conoscenze concesse alla mediocrità del nostro intelletto anzichè lasciarsi trasportare nell'alto mare di queste mistiche peregrinazioni (1).

Se, come appare chiaro dal poco che abbiamo detto, questa dissertazione ha una grande importanza per comprendere lo svolgimento generale del pensiero kantiano, in quanto da un lato nella possibilità della metafisica come scienza *a priori* (2) mediante un uso reale dell'intelletto c'è tutto il passato, e dall'altro nella soggettività dello spazio e del tempo e negli assiomi surretizii dell'ultima parte (3) si trovano adombrati molti punti della futura Critica; per l'argomento che ci interessa in-

---

(1) *Ibid.*, § 22, Scholion.

(2) La metafisica, di cui parla Kant, è sempre quella razionalistica che non ha come punto di partenza la cognizione sensibile. Cfr. anche *Prolegomena zu einer jeder künftigen Metaphysik*, § 1.

(3) « Quoniam autem praestigiae intellectus, per subordinationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) *vitium subreptionis*, erit permutatio intellectualium et sensitivorum *vitium subreptionis metaphysicum* (*phaenomenon intellectuatum*, si barbarae voci venia est) adeoque axioma tale *hybridum*, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma subreptitium* ». *Ibid.*, § 24.

vece, bisogna riconoscere che Kant non ha detto in fondo nulla di diverso da quello che abbiamo già incontrato nelle fasi precedenti. È l'antica tesi: Dio, unico fondamento di tutto il possibile e quindi di tutto il reale; il *nexus idealis* delle essenze si manifesta nell'universo come *mutua actio*, così che lo spazio è la fenomenica omnipresenza, il tempo la fenomenica eternità, e tutto è sorretto e conservato dalla forza di un solo. Certamente al pensiero umano non è concessa quella intuizione particolare degli intelligibili, che è propria soltanto del pensiero divino; il nostro intelletto apprendendo *per universalem in abstracto* non può avere che una conoscenza puramente *simbolica* (1); questa limitazione però non ci impedisce di assurgere fino alla ragione ultima e profonda di tutte le cose, piccoli raggi che noi vediamo nella infinita luce di Dio. In questo sfondo di misticismo, che in qualche riga sembra quasi una reazione ai *Sogni di un visionario* finisce il Kant precritico.

Periodo critico.

Il criticismo, sotto il qual nome è comunemente nota la filosofia kantiana, rappresenta se non il più audace e il più forte, certo uno dei più audaci e dei più forti tentativi che siano stati fatti nel secolare cammino del pensiero per imprimere un nuovo indirizzo alla speculazione e per presentare sotto un particolare punto di vista gli eterni problemi che hanno sempre agitato la mente e il cuore dell'uomo. Qualunque sia il valore che gli si attribuisce, comunque si giudichino gli effetti che se ne ebbero dentro e fuori del campo filosofico, bisogna riconoscere che esso è una tappa nella storia e nella vita, uno dei pochi sistemi la cui ricchezza interiore non si è esaurita col tempo.

Kant visse in un'epoca, in cui due grandi correnti si contendevano il predominio: la corrente empirica e la corrente razionalistica.

L'empirismo riteneva illegittima qualsiasi affermazione relativa alla realtà una volta oltrepassato il campo delle impres-

(1) *Ibid.*, § 10.

sioni e dei dati sensoriali; riduceva la conoscenza a un puro riflesso del meccanismo psichico; le idee ad effetti di azioni, provenienti dall'esterno, sulla sensibilità, senza l'intervento di alcun potere da questa specificatamente distinto; le leggi ai fatti. Il razionalismo invece ammetteva che nella mente vi fossero originariamente delle idee non attinte dall'esperienza, ma valide per l'esperienza, atte cioè a riflettere la realtà senza il soccorso dei sensi; riduceva tutta la conoscenza a un puro prodotto della ragione; i fatti alle leggi. Se dalla osservazione intuitiva dell'empirica — dicevano i seguaci di questo indirizzo — ci solleviamo alla comprensione razionale, si vede che sotto l'apparente e illusorio variare dei fatti permane l'immobile identità extratemporale ed eterna del reale, sia come natura che come storia.

L'empirismo non dava ragione della validità del conoscere perchè, se tutto lo sviluppo della conoscenza risulta dall'associarsi e combinarsi delle varie impressioni sensoriali, con quale diritto si attribuisce alla realtà ciò che è prodotto dalle azioni esterne sul soggetto, dal momento che non possiamo stabilire un confronto tra queste azioni e l'effetto sensoriale corrispondente? Quando poi gli empiristi volevano derivare dall'esperienza i principii della ragione, cadevano nel più grossolano circolo vizioso: infatti dire, per esempio, che la legge di causalità è un derivato dell'abitudine sulle esperienze compiute, che cosa significa se non riconoscere nell'esperienza una causa adeguata al prodursi di questa legge? D'altra parte il razionalismo urtava non solo contro tutte le difficoltà inerenti all'ammettere idee innate, ma anche e molto più contro la difficoltà di poter giustificare l'attribuzione alla realtà di nozioni non desunte da essa e che quindi non si vedeva come vi potessero corrispondere, a meno che non si facesse ricorso all'armonia prestabilita, un vero *deus ex machina* per levarsi d'impaccio. Inoltre il concepire il reale *sub specie aeternitatis*, come un complesso di puri intelligibili, non spiegava come mai dalla combinazione di enti fuori del tempo e del cangiamento possa nascere il mondo empirico che si trasforma e che di fatto nessuno può negare che esista: proclamarlo una contingenza, un fenomeno, una illusione che si dilegua davanti allo specchio della ra-

gione è un ripiego che lascia insoluto il problema; esso esisterà come contingenza, come fenomeno, come illusione; la sua realtà sarà diversa da quella dei rapporti e delle leggi razionali, ma non per questo meno realtà; il che significa che la pura conoscenza razionale non potrà mai essere di per sè sola tutto il reale e tutto lo scibile.

Vi era dunque in ambedue i casi una forma di scetticismo latente perchè entrambi gli indirizzi, dati i loro presupposti unilaterali, finivano col negare la possibilità della conoscenza; anzi l'empirismo era arrivato a questa conclusione estrema con lo Hume, e il razionalismo che voleva salvarsi da una conseguenza così deleteria, con l'affermare l'identità del razionale e del reale era caduto in un assoluto dogmatismo.

Kant in tutto il periodo precritico aveva portato e rivissuto nel suo pensiero l'arduo contrasto delle due correnti; con quanta maggior fede si era accostato nei primordi alla metafisica della scuola, come quella da cui sperava una base inconcussa alle convinzioni morali e religiose, tanto più si era dovuto convincere, col passare degli anni e con la lotta delle idee, che il pomposo razionalismo, così ingegnosamente costruito per dare la scalata all'Olimpo, non era in grado di soddisfare a quelle supreme esigenze; d'altro lato, per quanto scosso dal sistema di Hume, non poteva ad esso aderire, trattenuto dalla considerazione che in filosofia lo scetticismo non può e non deve esserci perchè rappresenta la morte del pensiero e la inutilità della vita. Nè l'empirismo, nè il razionalismo avevano dunque risolto il problema capitale: su che si fonda e in che consiste il rapporto della conoscenza col reale oggettivo. L'uno e l'altro erano completamente falliti per non essere riusciti a dimostrare come il soggetto possa trasferirsi fuori di sè per prendere possesso dell'oggetto, così da avere l'adeguazione del pensiero alla cosa; erano falliti per non aver potuto giustificare in che modo il soggetto raggiunga la certezza che le sue determinazioni sono corrispondenti alle determinazioni della realtà.

Che cosa sostituì Kant? Pur riconoscendo legittime le esigenze tanto del dato empirico, quanto della legge razionale, non si peritò di superarle in una più alta comprensione

con un rimedio radicale: non è il soggetto che rispecchia l'oggetto e che si conforma ad esso; la distinzione tra soggetto ed oggetto è fenomenologica, illusoria; è l'oggetto che è formato, costruito, creato dal soggetto in quell'atto più puro di pensiero che sia immaginabile, che antecede ogni esperienza e che unifica sinteticamente tutti i conoscibili; ogni oggettività che l'individuo singolo esperimenta non ha radice nella sua coscienza individuale, la quale non fa che rivelarla, ma in una attività sopraindividuale, che pone tutti i prodotti dello spirito in un complesso di rapporti determinati, e che Kant chiama nella Critica *appercezione trascendentale* (*die transzendentale Apperzeption*), nei Prolegomeni *coscienza in generale* (*das Bewusstsein überhaupt*). È vero: egli ammette che se da un lato lo spirito con le forme del senso e dell'intelletto *pone*, dall'altro qualche cosa gli *è dato*; gli è dato il caos delle impressioni sensoriali, provenienti dalla sorgente oscura del noumeno; ma queste sono insignificanti, costituiscono quella materia cieca e amorfa, che solo in funzione del soggetto può acquistare luce e valore.

La *sintesi a priori*, la famosa *sintesi a priori* che parve qualche cosa di eccelso, che non arriva a comprendere se non l'iniziato al profondo mistero, e che aperse le vie all'idealismo hegeliano, significa soltanto l'attitudine da parte del soggetto a creare l'oggetto; questa creazione però non è arbitraria, ma conforme a certe leggi (spazio e tempo per il senso, categorie per l'intelletto, idee per la ragione), che sono maniere di esplicarsi non di questo o quel soggetto individuale e concreto, ma della soggettività in genere, e che per la loro stessa universalità si possono chiamare oggettive.

Trasformato così il concetto di conoscenza, ne viene che la verità non è più adeguazione del pensiero e della cosa, ma adeguazione del pensiero alle leggi del pensiero stesso. Questa è la rivoluzione copernicana che Kant ha operato nel campo della filosofia, e questo è il vero significato del criticismo, così gravido di conseguenze.

Nel periodo critico si possono distinguere tre fasi conformemente alla divisione dei problemi filosofici riguardanti la conoscenza (*teoretica*), la volontà (*morale*), il sentimento (*estetica*), e conformemente alle tre opere principali, le *Critiche*.

Prima fase (1781). — Il pensiero umano — dice il kantiano Willers — incomincia a filosofare *dogmaticamente*, cioè con una fiducia spontanea, illimitata nella validità assoluta delle sue forze e dei suoi presupposti: è questo il tempo dei grandi sistemi, perchè si crede di poter risolvere tutti i problemi, di cogliere il segreto di tutti gli enigmi; più tardi si accorge invece che le costruzioni ciclopiche non toccano il cielo, riconosce l'insufficienza e la limitatezza dei poteri conoscitivi, e senza andare più lungi si ferma nel dubbio: è questo il tempo dello *scetticismo*, reazione naturale contro il cieco dogmatismo. Sino a Kant non si era filosofato che in quei due modi soltanto: ogni filosofia era stata o dogmatica o scettica. Kant invece crede che vi sia un compito trascurato da ambedue gli indirizzi: quello di esaminare la natura della nostra conoscenza onde vedere di quali mezzi e di quali forze dispone per giungere alla comprensione delle cose e fin dove questi mezzi e queste forze la possano condurre (1).

Il processo, che a questo scopo Kant intentò alla ragione nella *Kritik der reinen Vernunft*, finì con quella solenne sentenza che condannava il suo uso per il trascendente e ne restringeva il valore al solo campo del fenomenico e del relativo; la metafisica quindi era dichiarata una scienza impossibile. Se infatti la conoscenza umana risulta di materia e di forma, se senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato e senza intel-

(1) « Stanchi del dogmatismo che nulla ci insegna, ma anche dello scetticismo che nulla ci promette, neppure la quiete di una lecita ignoranza, eccitati dalla importanza di un sapere, di cui assolutamente abbisogniamo, e diffidenti per le lunghe esperienze fatte di tutte le cognizioni di questa specie che crediamo di possedere o che ci si presentano sotto l'etichetta della pura ragione, noi non possiamo proporci di meglio che un problema critico, dalla cui soluzione potremo trarre insegnamenti per la nostra futura condotta: è possibile in generale la metafisica? » *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* § 4. Cfr. anche *Kritik der reinen vernunft: Vorrede zur ersten Ausgabe;* e *Logik* (lezioni raccolte da JASCHE) *Einleitung*, specialmente § III.

letto nessun oggetto pensato, se i concetti senza le intuizioni sono vuoti e le intuizioni senza i concetti cieche, se la conoscenza dunque non può scaturire che dal complessivo prodotto delle due funzioni in una sintesi intrinseca ed essenziale (1), ne viene che le categorie, che sono soltanto condizioni perchè il materiale empirico entri a far parte del nostro patrimonio conoscitivo, applicate fuori dell'esperienza non sono che vuote astrazioni, perdono tutto il loro valore e significato, come lo perderebbero gli occhi se niente fosse dato a vedere e gli orecchi se niente fosse dato a udire (2). Kant non nega la realtà vera, assoluta, perchè non è un idealista berkelyano (3), ma la dichiara inconoscibile; come siano le cose in se stesse indipendentemente da noi, non possiamo sapere, perchè l'intelletto si trova a casa sua soltanto nel *mundus sensibilis*, cioè nel mondo fenomenico. Le cose in sè devono essere pensate per il loro necessario rapporto con i fenomeni, ma non possono essere in nessun modo conosciute.

Il mondo intelligibile, e qui si vede tutto il distacco dalla Dissertazione inaugurale, è fuori dalle forme della nostra intuizione; potrebbe essere oggetto soltanto di una intuizione intellettuale che producesse sinteticamente (*die produktive Einbildungskraft*) non solo la forma ma anche la materia di tal conoscenza; ma questa facoltà è preclusa all'uomo, essendo propria esclusivamente di un pensiero assoluto e divino. Il mondo intelligibile può essere concepito da noi soltanto come il necessario concetto di controllo per la determinazione critica della nostra conoscenza o come oggetto — limite dell'esperienza, ma non può mai essere raggiunto: se lo si fa oggetto di speculazione, sorgono allora i pseudoragionamenti dell'antica metafisica ravvolgentesi in una spira di contraddizioni. Dall'intelletto puro non si può ricavare nulla « giacchè il gioco di prestigio per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si scambia con la possibilità trascendentale delle

(1) Cfr. *Kritik d. reinen Vern. — Die trascendentale Analytik.*

(2) Kant fu un risoluto empirista per ciò che riguarda la materia della conoscenza.

(3) Vedi la recensione FEDER-GARVE della *Critica* in *Gelehrte Anzeigen* (19 gennaio 1782) e la risposta di KANT, *Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht;* inserita come appendice ai *Prolegomena.*

cose (per cui al concetto corrisponde un oggetto) può ingannare e contentare soltanto gli inesperti » (1).

Alla mente umana non è dunque dato varcare i maldifesi confini senza smarrirsi per via: nell'etere puro del pensiero cadono le resistenze e quindi vengono meno anche i punti di appoggio. Noi viviamo in un'isola, la terra della verità (2), chiusa dalla stessa natura entro cancelli infrangibili; se ci inoltriamo nel vasto e tempestoso oceano che la circonda, impero proprio dell'apparenza, avviene alla nostra mente la stessa cosa che avverrebbe alla colomba se, perchè le è tanto agevole librarsi nell'aria, credesse che le sarebbe ancora più agevole spiegare le sue ali nel vuoto: la resistenza è ciò che la mantiene nell'alto, ma nello stesso tempo è anche ciò che pone dei limiti al suo volo.

Come con l'Estetica e con l'Analitica Kant aveva compiuto l'ufficio positivo della Critica, perchè la prima aveva chiarito la possibilità della conoscenza matematica per mezzo delle intuizioni pure e la seconda la possibilità della conoscenza fisica per mezzo dei concetti puri o delle categorie (3), così con la Dialettica ha assolto l'ufficio negativo (4) dimostrando che la ragione umana si illude quando crede di poter conoscere oggetti fuori dell'esperienza, sebbene questa illusione sia naturale e inevitabile « come non si può evitare che il mare nel mezzo non ci apparisca più alto che alla spiaggia o come l'astronomo non può impedire che la luna levandosi non gli apparisca più grande, pur non lasciandosi ingannare da tale apparenza » (5).

Kant non contento di aver posto un rigido dualismo tra senso e intelletto, ne pone un altro tra intelletto e ragione. Come dell'intelletto, così anche della ragione vi è un uso semplicemente *formale* in cui essa astrae da ogni contenuto di cono-

(1) *Die Analytik der Grundsätze*, III Haupstück.

(2) L'Analitica è detta da Kant *logica della verità* e la Dialettica *logica dell'apparenza*.

(3) Cfr. I e II Theil dei *Prolegomena: Wie ist reine Mathematik möglich? — Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?*

(4) Cfr. III Theil dei *Prolegomena: Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? — Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*

(5) *Die transscendentale Dialektik*, Einleitung, § 1.

scenza, e un uso *reale*, per cui essa contiene l'origine di certi concetti e di certi principii che non ricava nè dai sensi, nè dall'intelletto; nel primo caso è facoltà *logica*, nel secondo facoltà *trascendentale*. Come facoltà trascendentale produce «conoscenze sintetiche ricavabili da concetti», e queste sono i veri principii; tutte le proposizioni universali in genere possono invece essere chiamate *principii relativi*.

Nello stesso modo con cui nel procedimento logico la ragione, trovata la condizione di un giudizio (per esempio la premessa maggiore) non si arresta, ma è spinta per sua natura a «ricercare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato con cui è compiuta l'unità di esso intelletto», così nel procedimento reale per il rapporto tra intelletto ed esperienza complessiva, essa ha il seguente principio supremo: «Se è dato il condizionato, è anche data (cioè contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) tutta la serie delle condizioni l'una all'altra subordinate; serie quindi che è essa stessa incondizionata» (1). Questo principio — dice Kant — è così semplice e naturale che riesce adatto anche al senso più comune degli uomini. Noi vediamo le cose nascere, trasformarsi e perire; esse dunque devono o almeno il loro stato deve avere una causa; ma di ogni causa che ci possa offrire l'esperienza, si può ripetere la stessa cosa; come dunque non arrestarci in una causa suprema, assolutamente necessaria perchè troviamo assolutamente necessario elevarci fino ad essa e non troviamo nessuna ragione per spingerci ancora più oltre al di sopra di essa? Soltanto nel sistema assoluto che parte dall'Assoluto trascendente, e da questo sviluppa ogni singolo, ogni relativo, ogni limitato, ogni finito, la conoscenza umana raggiunge la sua ultima meta e il suo completo riposo.

Il principio supremo della ragione pura non è analitico, ma sintetico, perchè il condizionato si riferisce analiticamente a qualche condizione, ma non all'incondizionato. La sua giustificazione non può essere quella stessa usata per i principii intellettivi; infatti dell'incondizionato l'intelletto non sa, nè può saper nulla perchè esso «ha da fare solo con principii il

(1) Cfr. *Die transscendentale Dialektik*, Einleitung, § 2.

cui uso è del tutto immanente, avente per tema una esperienza possibile, la cui conoscenza e sintesi è sempre condizionata ». Mentre i concetti dell'intelletto servono a intendere (*verstehen*) e sono pensati *a priori* prima dell'esperienza e per l'esperienza, ma non sono dedotti, i concetti invece della ragione pura, che Kant chiama *idee* (1), servono a comprendere (*begreifen*) e sono argomentati e derivati dal raziocinio.

Quali sono le idee trascendenti? Come la forma dei giudizi produsse le categorie, che guidano ogni uso dell'intelletto nella esperienza, così la forma dei raziocinii produrrà le idee trascendenti, che determineranno secondo principii l'uso dell'intelletto nel complesso dell'intera esperienza (2). La funzione della ragione nei raziocinii consiste nel « determinare un giudizio in tutto il complesso della sua condizionalità », e siccome i rapporti di condizionalità possono essere tre, in corrispondenza dei quali vi sono tre specie di raziocinii, così vi saranno anche tre idee trascendenti, tre assoluti, prendendo il termine *assoluto* nel suo più ampio significato di « ciò che vale senza restrizione, l'incondizionato assolutamente e sotto ogni rapporto » perchè « come tutti i concetti puri in generale hanno a che fare con l'unità sintetica delle rappresentazioni, così le idee della ragione pura hanno a che fare con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale ».

---

(1) Kant confessa di aver preso questo termine da Platone che per *idea* intendeva « qualche cosa che non solo non è mai ricavata dai sensi, ma anche che sorpassa di gran lunga i concetti dell'intelletto, studiati da Aristotele, in quanto che l'esperienza non offre mai nulla che vi sia adeguato. Le idee sono per lui gli archetipi delle cose stesse e non semplici chiavi per le esperienze possibili come le categorie. Secondo la sua concezione esse emanarono dalla ragione suprema, dalla quale vennero partecipate alla ragione umana, che però ora non si trova più nel suo stato originario, ma deve a gran stento richiamare le antiche idee, già molto oscurate, per mezzo della reminiscenza, cioè della filosofia ». *Die transscend. Dialektik*, I Buch, I Abschmitt.

(2) « Poichè io aveva trovato l'origine delle categorie nelle quattro funzioni logiche, alle quali si riducono tutti i giudizi dell'intelletto, era del tutto naturale che io ricercassi l'origine delle *idee* nelle tre funzioni del raziocinio perchè, dal momento che ci sono dati questi concetti razionali puri, la loro origine non poteva venire ricercata altrove (a meno che non si volessero ritenere per innati) che in quella stessa attività della ragione la quale, in quanto concerne la pura forma, costituisce il momento logico dei raziocinii, in quanto si rappresenta i giudizi intellettivi come determinati *a priori* riguardo a questa o quell'altra forma *a priori*, costituisce i concetti trascendentali della ragione pura ». *Prolegomena zu einer etc.*, § 43.

1.° L'incondizionato della sintesi categorica, cioè dei rapporti di sostanza e di modo, di soggetto e di predicato; l'unità assoluta del soggetto pensante: *Psychologia rationalis* (1).

2.° L'incondizionato della sintesi ipotetica dei membri di una serie; l'unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno, cioè l'assoluto dei nessi causali: *Cosmologia rationalis* (2).

3.° L'incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti di un sistema; l'unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale, ossia l'Ideale della ragione pura, Dio: *Theologia rationalis* (3).

I concetti puri dell'intelletto sono lontani dalla realtà oggettiva, perchè non sono altro che la semplice forma del pensiero, e senza tutte le condizioni della sensibilità non è possibile rappresentarsi il reale; tuttavia se si applicano ai fenomeni possono essere rappresentati *in concreto* perchè in essi hanno la materia per il concetto sperimentale, che non è se non un concetto intellettuale *in concreto*. Le idee sono dalla realtà oggettiva ancor più lontane delle categorie perchè non è possibile trovare un fenomeno in cui si possano rappresentare *in concreto*; esse contengono una certa perfezione, a cui non giunge nessuna possibile conoscenza empirica e la ragione non ha in essa se non una unità sistematica nel senso, alla quale cerca di avvicinare la possibile unità empirica, ma senza però mai raggiungerla perfettamente. Ma ancor più dell'idea — soggiunge Kant — pare che sia lontano dalla realtà oggettiva quello che io chiamo *ideale*, e per cui intendo l'idea, non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, cioè come una cosa particolare, determinabile o addirittura determinata solo dall'idea. Ciò che per noi è un ideale era per Platone una *idea dell'intelletto divino*, un oggetto particolare nell'intuizione pura di esso, il più perfetto di ogni specie di essere possibile, e l'esemplare (*Urgrund*) di tutte le copie nel fenomeno.

Mentre ogni ideale nel linguaggio comune è un tipo imma-

---

(1) Cfr. *Die transscend. Dialektik*, II Buch, I Hauptstück: *Von den Paralogismen der reinen Vernunft.*

(2) Cfr. *loc. cit.*, II Haupstück: *Die antinomie der reinen Vernunft.*

(3) Cfr. *loc. cit.*, III Haupstück: *Das Ideal der reinen Vernunft.*

ginario di perfezione, che ci serve di guida nel giudicare e nell'operare perchè ad esso raffrontiamo gli oggetti e le azioni onde misurarne il valore, l'ideale della ragione pura invece, *Prototypon trascendentale*, è l'Essere supremo nella sua illimitata perfezione, che racchiude in sè la pienezza della realtà, e che è unico, semplice, onnipotente, eterno, etc.

Come si giunge a Dio? « In che modo la ragione arriva a considerare ogni possibilità delle cose come derivante da una sola, che ne è alla base, ossia dalla possibilità della realtà suprema, e a supporre quindi questa realtà come contenuta in un particolare essere originario? » Un oggetto dei sensi — risponde Kant — non può essere perfettamente determinato se non quando lo si paragoni con tutti i predicati possibili e per essi rappresentato, affermativamente o negativamente (Principio della perfetta determinazione — *Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*). Per far questo occorre che noi ci rappresentiamo la totalità dei predicati ossia il complesso di tutti i possibili non in concreto, ma in genere, fondandoci sopra l'idea di un tutto della realtà, *omnitudo realitatis*, idea che ha la sua sede unicamente nella ragione, e che ci offre il substrato della determinazione compiuta di tutti gli oggetti e la materia per trarne tutti i predicati possibili. « Vi è dunque un *Ideale* trascendentale che sta a fondamento della determinazione perfetta che c'è necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la condizione materiale suprema della sua possibilità a cui deve essere ricondotto ogni pensiero degli oggetti in generale per il loro contenuto ». Questo *Ideale* è l'idea di un Essere concreto e determinato; Essere degli esseri, in quanto ogni altro essere come condizionato sta sotto di esso; Essere che contiene in sè tutte le realtà possibili, non in quanto ogni altra possibilità sia una limitazione o una divisione della sua suprema realtà, e nemmeno in quanto esso sia l'insieme di tutti gli altri esseri, ma perchè « è il modello, *prototypon*, di tutte le cose, che tutte insieme come copie difettose, *ectypa*, ne prendono la materia per la loro possibilità, più o meno avvicinandosi, ma restando sempre ben lungi dal raggiungerlo » (1).

(1) Cfr. *Die transscend. Dialektik*, II Buch, III Haupstück, III Abschnitt.

Riguardato in tal modo come regola del nostro pensiero nella determinazione degli oggetti, l'Essere realissimo non esiste che come idea; ma la ragione non si accontenta di considerarlo tale; per una delle sue solite illusioni prima lo realizza, cioè ne fa un oggetto, poi lo ipostatizza, e infine per un progresso naturale verso il compimento dell'unità, ne fa una *persona*, oggetto di una scienza particolare, la Teologia razionale.

Se Kant si fosse fermato all'Analitica avrebbe potuto considerare agnosticamente il problema dell'esistenza di Dio, perchè Dio come essere trascendente non può in nessun modo diventare oggetto di esperienza possibile, e la fenomenicità è condizione essenziale di ogni nostro giudizio; ma egli vuole « redigere distesamente gli atti del processo alla ragione per evitare nell'avvenire gli errori del passato », e quindi ancora una volta si accinge con la sua Dialettica a mostrare l'infondata temerità di tutte le prove ordinariamente offerte dalla storia della filosofia e l'inutile fatica del nostro pensiero quando con la semplice potenza della speculazione vuole elevarsi al di sopra del mondo sensibile (1).

Non vi sono — egli dice — che tre specie possibili di prove della esistenza di Dio. Infatti tutte le vie che a questo riguardo si possono percorrere o muovono dalla esperienza determinata e dalla particolare natura del mondo sensibile, salendo, mediante la legge di causalità, fino alla causa suprema fuori del mondo; oppure mettono empiricamente a fondamento soltanto una esperienza indeterminata, cioè un'esistenza qualunque; o infine fanno astrazione da qualsiasi esperienza e concludono affatto *a priori* da semplici concetti all'esistenza di una causa suprema. Il primo è l'argomento fisico-teleologico, il secondo il cosmologico, il terzo l'ontologico (2).

La critica che qui Kant fa alle tre prove non è che una ampia e dialetticamente più serrata rielaborazione di quanto aveva già detto nell'« Unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio », solo che anche quell'unico

---

(1) Cfr. *Anhang zur transscend. Dialektik.*

(2) Cfr. *Die transscendentale Dialektik,* II Buch, III Hauptstück; cfr. anche *Kritik der Urtheilskraft,* § 90, 91, e la breve dissertazione del 1791: *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.*

argomento è ora completamente abbandonato, e tutto è qualificato come « una sottile sofisticheria ».

Riguardo alla prova ontologica egli ripete che il giudizio esistenziale non è un giudizio analitico, ma sintetico; non in quanto unisca una determinazione del reale a un'altra determinazione, ma in quanto l'esistenza non è deducibile dal puro concetto del soggetto; ripete che il reale non contiene niente di più del semplice possibile (esempio dei cento talleri) così che qualunque sia il nostro concetto di un oggetto noi dobbiamo sempre uscire da esso per conferire a questo oggetto l'esistenza; e conclude: « Il concetto di un Essere supremo, appunto perchè semplice idea, è affatto incapace di dilatare, soltanto per suo proprio mezzo, la nostra conoscenza riguardo a quello che esiste; non ha tanta potenza da istruirci sulla possibilità di una pluralità. Il carattere analitico della possibilità consistente in questo, che semplici posizioni (realtà) non danno luogo ad alcuna contraddizione, non può certo essergli contestato; ma siccome il rapporto di tutte le proprietà reali di una cosa è una sintesi, della cui possibilità non ci è dato giudicare *a priori*, in quanto che non ci sono date specificamente tutte le realtà, e quand'anche ciò accadesse non vi sarebbe giudizio perchè il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche va sempre cercato nell'esperienza, alla quale inoltre non può appartenere l'oggetto di una idea, così il celebre Leibniz è rimasto ben lungi dal fare ciò di cui si lusingava.... Tutta la fatica e lo studio posti nel tanto famoso argomento sono quindi andati perduti, e un uomo mediante semplici idee potrebbe certo arricchirsi di conoscenze, nè più nè meno di quel che un mercante potrebbe arricchirsi di quattrini se egli, per migliorare le sue finanze, volesse aggiungere alcuni zeri alla sua situazione di cassa ».

Alla prova cosmologica, che dalla contingenza del mondo deduce l'esistenza di un essere assolutamente necessario, e poi determina questo essere dal suo concetto, dicendo che non può non essere pensato come *Ens realissimum*, Kant oppone anzitutto per la prima parte la quarta antinomia della Cosmologia razionale.

Tesi: « Nel mondo v'è qualche cosa che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario » (1).

Antitesi: « In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, nè nel mondo nè fuori del mondo, come sua causa» (2).

Questa antinomia però è, a detta di Kant, soltanto apparente, fondata su un sofisma *figurae dictionis*; in realtà ci troviamo di fronte ad una opposizione dialettica. Infatti finchè si tratta di fenomeni è vera l'antitesi, poichè nel mondo dell'esperienza non ci è mai data la serie compiuta delle condizioni, ma un regresso dal condizionato alle sue condizioni, da queste ad altre e così via; ma questi fenomeni poi possono nel regno dei noumeni avere una condizione assoluta, cioè « tutta la serie può essere fondata in un ente intelligibile che sia libero da ogni condizione

---

(1) *Dimostrazione:* Il mondo sensibile, come l'insieme di tutti i fenomeni, è una serie di cangiamenti. Ogni cangiamento deve avere una condizione che lo preceda nel tempo e sotto la quale esso è necessario. Ora un condizionato che è dato, presuppone per la sua esistenza una serie completa di condizioni fino all'assolutamente incondizionato, che è solo assolutamente necessario; ma questo necessario non può non appartenere anch'esso al mondo sensibile. Poichè infatti il principio di una serie temporale non può essere determinato se non da ciò che precede nel tempo, la condizione suprema dell'inizio di una serie deve esistere nel tempo quando essa ancora non era (il cominciamento è una esistenza che è preceduta da un tempo in cui la cosa che comincia, ancora non era). La causalità dunque della causa necessaria dei cangiamenti, e quindi anche la causa stessa appartiene al tempo e però al fenomeno (in cui il tempo solamente è possibile come sua forma); per conseguenza non può essere pensata separata dal mondo sensibile come insieme di tutti i fenomeni. Nel mondo stesso dunque è contenuto qualche cosa di assolutamente necessario, sia poi la stessa serie cosmica o una parte di essa.

(2) *Dimostrazione:* Supposto che lo stesso mondo o un essere in esso sia necessario: o nella serie dei suoi cangiamenti non vi sarebbe un inizio, che fosse incondizionatamente necessario, quindi senza causa, ciò che contraddice alla legge dinamica della determinazione di tutti i fenomeni nel tempo; o la serie stessa sarebbe senza nessun inizio e, sebbene accidentale e condizionata in tutte le parti, tuttavia assolutamente necessaria e incondizionata nell'insieme, ciò che è in se stesso contraddittorio perchè l'esistenza di un molto non può essere necessaria se ogni singola parte di essa non possegga in sè un'esistenza necessaria. Supposto al contrario che si dia una causa cosmica assolutamente necessaria fuori del mondo, questa, come supremo membro nella serie delle cause dei cangiamenti cosmici, darebbe principio all'esistenza di questo e alla loro serie. Ma allora dovrebbe anche incominciare ad agire, e la sua causalità apparterrebbe al tempo, e appunto perciò all'insieme dei fenomeni, cioè al mondo; e però essa stessa, la causa, non sarebbe fuori del mondo: ciò che contraddice all'ipotesi. Dunque nè nel mondo, nè fuori del mondo (ma in rapporto causale con esso) vi è alcun essere assolutamente necessario.

empirica e contenga piuttosto la base della possibilità di tutti i fenomeni »; e sebbene sia a noi preclusa la conoscenza di questo ente necessario e non sia possibile dimostrarne nè la realtà, nè la possibilità, tuttavia il suo concetto non è contradditorio od opposto al principio fondamentale dell'esperienza, il quale richiede sì l'universale condizionalità, ma soltanto dei fenomeni, così che possiamo fuori di questi ammettere un essere affatto incondizionato, non però mai staccato dal mondo. Se l'Essere supremo lo si stacca dalla catena delle condizioni e, come essere semplicemente intelligibile, non si vuole comprenderlo nella serie delle cause naturali, allora qual ponte può gettare la ragione per giungere fino ad esso, poichè tutte le leggi del passaggio da effetti a cause, anzi ogni sintesi ed estensione della nostra conoscenza in generale non sono riposte se non nell'esperienza possibile e però soltanto su oggetti del mondo sensibile, e solo rispetto ad essi possono avere un significato? (1).

Ma c'è di più: anche ammesso che si debba riconoscere l'esistenza di un Essere necessario, la prova cosmologica non può dirci quali proprietà esso abbia, non può concludere che esso sia l'Essere più reale di tutti, Dio, perchè qualsivoglia essere limitato può contenere in sè le condizioni richieste di un'assoluta necessità (cfr. la dimostrazione della tesi). Per fare il passaggio dall'Essere assolutamente necessario in generale all'Essere realissimo la ragione prende interamente congedo dall'esperienza per cercare tra i concetti puri quale di essi possegga davvero le condizioni della possibilità di un Essere assolutamente necessario, e quindi « mentre prima aveva promesso di condurci per un sentiero nuovo, dopo un piccolo giro, ci riconduce da capo all'antico, che noi per causa sua avevamo abbandonato ». Infatti « se è giusta questa proposizione: Ogni essere assolutamente necessario è insieme Essere realissimo (che è il *nervus probandi* della prova cosmologica) essa, come tutti i giudizi affermativi, deve poter convertirsi almeno *per accidens*; dunque: alcuni esseri realissimi sono insieme esseri assolutamente necessari. Ma un *ens realissimum* non è in alcuna parte diverso da un altro, e quindi ciò che vale di alcuni compresi sotto questo concetto,

(1) Cfr. *Die transscendentale Dialektik*, II Buch, II Haupstück, 9 Abschnitt.

vale anche di tutti. Sicchè io potrò, in questo caso, convertire anche assolutamente, cioè: ogni essere realissimo è un essere necessario. Ora, poichè questa proposizione è determinata in base ai suoi concetti *a priori*, il semplice concetto dell'Essere realissimo deve anche importare la necessità assoluta di esso; ciò che appunto affermava la prova ontologica e che la cosmologica non voleva riconoscere ». In altri termini se la condizione richiesta per la necessità assoluta è l'Essere realissimo, si dovrebbe anche poter concludere inversamente che la cosa a cui spetta il concetto della suprema realtà, è assolutamente necessaria; ma allora se nel concetto di Essere realissimo è già inclusa l'assoluta necessità, non v'è più bisogno di trovare la sua esistenza fondandoci sull'esperienza. Nella prova cosmologica noi ci troviamo quindi di fronte a « un'astuzia, in cui si esibisce come nuovo un vecchio argomento trasvestito e si appella all'accordo di due testimoni, cioè al testimonio della ragione pura e a un altro di fede empirica, mentre non c'è che il primo, il quale muta semplicemente abito e voce per essere scambiato per un secondo ».

La prova fisico-teleologica infine — per quanto Kant la citi anche qui con rispetto, dicendo che sarebbe non solo sconfortante, ma anche del tutto inutile tentare di togliere qualche cosa alla sua autorità, perchè è la più antica, la più chiara, e la più adatta alla comune ragione umana — riassume gli errori delle due precedenti. Sorvolando sul fatto che essa potrebbe al più dimostrare un architetto del mondo, che sarebbe sempre molto limitato dalla attitudine della materia che egli elabora, ma non un creatore del mondo, alla cui idea tutto è sottoposto, è indubitato che il suo ragionamento va dall'ordine e dalla finalità che si osserva così universalmente nel mondo, come da un concetto del tutto contingente, all'esistenza di una causa che vi sia proporzionata. Ora — osserva Kant — nessuno certamente si permetterà l'ardire di conoscere il rapporto della grandezza del mondo da lui osservato, sia per l'estensione che per il contenuto, con l'onnipotenza, e dell'ordine cosmico con la somma sapienza, dell'unità cosmica con l'unità assoluta del Creatore ecc. Questa prova quindi non può dare un concetto determinato della suprema causa del mondo, perchè il passaggio

alla totalità assoluta per via empirica è assolutamente impossibile; a qual mezzo dunque ricorre per sorvolare sopra sì vasto abisso?

«Dopo che si è giunti all'ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza ecc. del Creatore del mondo, e non si può andare più oltre, si abbassa a un tratto questa prova condotta per argomenti empirici, e si viene alla contingenza del mondo egualmente dedotta a principio dall'ordine e dalla finalità del mondo stesso. Da questa contingenza sola intanto si sale, unicamente per concetti trascendentali, all'esistenza di un Essere assolutamente necessario, e dal concetto della necessità della causa prima a un concetto assolutamente determinato o da determinarsi della medesima, cioè di una realtà comprensiva di tutto. La prova quindi è rimasta incagliata, e in questo imbarazzo è saltata senz'altro sulla prova cosmologica, e poichè questa non è altro che una prova ontologica mascherata, essa ha adempiuto al suo fine solamente per mezzo della ragione pura, sebbene da principio avesse rinnegato ogni parentela con questa e disposto tutto su basi luminose desunte dall'esperienza».

Nè per la via *a priori* del pensiero puro, nè per quella *a posteriori* della esperienza si può dunque risolvere il problema del supremo Ideale trascendentale. «La necessità incondizionata — conclude Kant — di cui in modo così indispensabile abbiamo bisogno, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana. La stessa eternità, per quanto orridamente sublime possa un Haller ritrarla, non fa sull'anima nostra questa impressione vertiginosa; poichè essa misura solo la durata delle cose, ma non le sostiene. Non si può farne senza, ma non si può nemmeno sostenere il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il massimo fra tutti i possibili, dica quasi a sè stesso: — Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, eccetto quello che per mio volere; ma donde son io dunque? — Qui tutto sotto di noi si sprofonda, e la massima come la minima perfezione pende nel vuoto senza sostegno davanti alla ragione speculativa, alla quale nulla costa far sparire l'una e l'altra senza il più piccolo impedimento» (1).

---

(1) *Die transscendentale Dialektik*, II Buch, III Haupst., V Abschnitt.

Ma non per questo l'Ideale è privo di qualsiasi valore. Come le idee dell'*anima* e del *mondo*, pur non potendo mai essere oggetto di conoscenza perchè non è data la condizione essenziale per l'uso e per il valore delle categorie, valgono ciononostante come unificazione dei nessi dei fenomeni interni ed esterni, così l'Ideale, quantunque non possa condurci ad ammettere esistente l'oggetto suo, l'Essere infinito, tuttavia ci serve come sintesi delle sintesi, come la più alta unità viva e reale di ogni realtà per quel sistema compiuto e perfetto delle cause e dei fini, *Welt-und Lebens Anschauung*, a cui il pensiero umano è instancabilmente sospinto. Al pari delle due precedenti idee ha anch'esso un significato non *conoscitivo*, ma *pratico*, non *costitutivo*, ma *regolativo*, come il punto supremo a cui possiamo giungere con le nostre ricerche, come la norma ultima della unificazione di tutto il conoscibile. L'errore non sta nell'adoperare questi prodotti della pura ragione, che scaturiscono dalla sua stessa struttura, ma nello scambiare l'un significato con l'altro (1). E allora, si può chiedere, a quale scopo la natura ha posto in noi questa tendenza a costituire il trascendente se esso non è che una illusione, sia pure non eliminabile, ma necessaria?

« Io credo — risponde Kant — che questa disposizione naturale miri a liberare la nostra ragione dai vincoli dell'esperienza e dai confini della semplice scienza della natura in modo che essa veda almeno aperto dinnanzi a sè un campo che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro, trascendenti ogni facoltà sensibile; non invero con l'intenzione che noi ci abbiamo ad occupare speculativamente di essi (perchè non vi è ivi terreno in cui si possa metter piede), ma perchè i principii pratici, se non trovassero dinnanzi a sè un tale campo aperto per le loro aspettazioni e speranze, non potrebbero possedere quella universalità di cui sotto l'aspetto morale la ragione ha assoluto bisogno » (2).

---

(1) Cfr. *Anhang zur transsc. Dialektik.: Von den regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft.*

(2) *Prolegomena zu einer etc.* § 90. Cfr. la dissertazione del 1788: *Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.*

Le osservazioni che noi abbiamo fatto a proposito dell'« Unico possibile argomento per una dimostrazione dell'esistenza di Dio », valgono anche per la critica che qui Kant ha rivolto alla Teologia razionale; ma, date le nuove armi dialettiche da lui adoperate, qualche altra cosa crediamo opportuno aggiungere, senza naturalmente entrare nella discussione dei suoi presupposti gnoseologici, cosa che non si potrebbe fare in poche pagine, e che uscirebbe dai limiti del nostro assunto.

La Dialettica è certamente la parte più infelice della Critica, perchè se si esaminano senza preconcetti tutti gli argomenti addotti da Kant per sopprimere non solo la metafisica apriorstica del razionalismo dogmatico, che è veramente insostenibile, ma anche quella che, muovendo dai dati dell'esperienza indaga se la realtà empirica sia sufficiente a se stessa, oppure richieda per la sua comprensione razionale qualche cosa che la trascenda, si vede come egli avesse delle grandi attitudini al sofisma; è l'iniziatore della nuova sofistica, eredità raccolta e sviluppata da tutti gli idealisti, a partire da Hegel.

A parte il fatto che Kant ha applicato al trascendente noumenico proprio quelle categorie dell'essere, dell'esteriorità e della causalità che a suo avviso avrebbero dovuto valere solo per i fenomeni, e che una realtà che sfugga al pensiero è inconcepibile, perchè nell'atto stesso in cui la si ammette come esistente la si pensa; e se la si pensa vuol dire che la si conosce, sia pure in una maniera limitata (il fatto stesso che l'intelligenza non può dire che cosa sia l'Assoluto, prova che esso qualche cosa è); è fuori dubbio che il porre la validità delle *idee* della ragione non nella loro realtà obbiettiva, ma nel bisogno soggettivo nostro di unificazione dei dati, è scetticismo come ogni sistema della verità relativa a noi. Quale contraddizione poi più stridente di quella per cui da un lato si nega la realtà dell'unità suprema che la ragione esige per il suo Ideale, e dall'altro si ammette questo Ideale per l'unificazione dell'esperienza? Come è possibile usare delle *idee*, quali principî regolativi e pratici, una volta che sono riconosciute una illusione? Illusione necessaria, risponde Kant; ma affermare che una cosa è illusione significa già non riconoscerla necessaria, significa averla tolta dal campo del reale così che essa non potrà mai costituire il punto di ap-

poggio di nessuna ricerca, se non per una anomalia dello spirito di chi vuol filosofare nell'atto stesso che rinnega la filosofia.

Kant conviene che, dato il condizionale si deve dare la condizione, ma nega che questo principio ponga una condizione come incondizionale; ora ciò è assurdo. Per risolvere il problema se la temporaneità costitutiva del mondo sia finita o infinita, poichè non abbiamo modo di estendere l'esperienza fino a tal punto, non ci resta che fondarci sulla ragione, esaminare il concetto della temporaneità per vedere se la serie debba o no avere un termine. Dato il condizionale, è ovvio che la condizione deve essere sufficiente; ora non è tale una condizione condizionale nella serie. Infatti per esistenza temporale si intende una durata successiva, una serie di momenti rappresentabili con un numero; poichè un numero infinito attuale non ha senso, i momenti che sono parti del *quantum* speciale che costituisce la temporaneità delle cose devono essere limitati, determinati, finiti; e allora la conseguenza che ne deriva è che la serie deve avere un termine, altrimenti si dovrebbe ammettere un numero che non è numero (si noti che il ragionamento sarebbe lo stesso se invece di riferirci alla temporaneità, ci riferissimo alla causalità). Da chi può avere avuto inizio la serie? Non dal nulla che non fa nulla; non dal mondo che è ciò che si tratta di spiegare; non da un essere finito perchè così non si farebbe altro che spostare la questione, ma da un essere incondizionato, assoluto. Nell'ordine della realtà finita niente esiste fuori del tempo, ma questo non significa che tutta la realtà sia successiva e finita. L'essere nel tempo presuppone qualche cosa fuori del tempo; ciò che non è sempre, ciò che è diverso da un momento all'altro presuppone un essere che è sempre; questo essere è fuori del tempo, è in ogni tempo e supera il tempo in quanto successione, in quanto vicenda di nascita e di morte. Dato il condizionale quindi si deve ammettere la serie intera delle condizioni e perciò l'Assoluto.

Un processo infinito è l'assoluto dell'antitesi; ma è un assoluto che si nega nel momento stesso che si pone, perchè se l'insieme dei fenomeni si ammette posto in sè e per sè, non si comprende come possa porsi di per sè un insieme i cui elementi costitutivi sono posti da altro, essendo essenziale al fenomeno la condizionalità. La contraddizione tra la tesi e l'antitesi non

è apparente, ma reale; rappresenta il contrasto tra due indirizzi di pensiero di fronte ai quali la ragione non può rimanere indifferente, come del resto ha riconosciuto lo stesso Kant con l'affermare che bisogna ammettere Dio come principio supremo unificatore, sia pure a scopo regolativo e pratico, in quanto il bisogno della ragione non può essere soddisfatto se non ponendo l'Assoluto fuori della serie dei condizionali; ora tutto questo non è in contrasto con lo stesso principio dell'antitetica?

Il mondo fenomenico non basta a sè stesso; bisogna trascenderlo. Anche Kant afferma che non sarebbe possibile rendersi ragione dell'esistenza dei fenomeni se non si ammettessero i noumeni; ma in tal modo non viene egli a riconoscere come legittima la deduzione dall'esperienza di oggetti non empirici, i noumeni, che sono le condizioni prime dei fenomeni? Non conclude quindi dal condizionale all'assoluto noumenico che è fuori del tempio e dello spazio? e non è questa una metafisica che sorpassa i limiti dell'esperienza?

La verità è che quanto si mostra necessario perchè esista l'esperienza, deve esistere, anche se non è sperimentabile. Certo nessun uomo potrà mai avere esperienza dell'anima, del mondo nella sua totalità, di Dio, cose tutte che, per definizione, qualunque esperienza trascendono; ma se il loro esistere è riconosciuto razionalmente come condizione necessaria di ciò che esperimentiamo, è ovvio che se è vero che esiste ciò che sperimentiamo, esistono anche l'anima, il mondo completo, Dio. Nessuna inferenza più di questa è legittima,

La metafisica, questa «figlia prediletta della ragione», è negata da Kant come scienza, ed è ammessa come disposizione naturale dell'uomo: l'uomo è un animale metafisico, direbbe Schopenhauer. Senza dubbio l'introdurre certe idee nella considerazione obbiettiva del mondo corrisponde a un bisogno nostro, perchè la mente umana è tratta naturalmente a proiettare nel mondo che conosce, sè stessa, il suo soggettivismo; ma quello che dobbiamo correggere è che questa proiezione non è arbitraria e nemmeno pratica, fatta cioè nella maniera che più ci sia comoda, ma è una assoluta esigenza logica, perchè non possiamo fare a meno di concepire il mondo nella sua essenza in un modo tale da corrispondere alla razionalità.

Come non riesce intelligibile il reale che sia un processo i cui termini rimandino ciascuno ad un altro indefinitamente, così non sarebbe intelligibile una spiegazione dell'universo che non passasse dall'idea di causa a quella di fine, il quale fine richiede una mente assoluta da cui trarre l'esistenza. L'assoluto finale, come l'Assoluto causale, corrisponde non solo a un bisogno pratico o morale, ma anche ad uno essenzialmente conoscitivo, perchè quando dalle verità puramente formali si passa al problema dell'esistenza reale, senza ammettere un fine essa verrebbe a perdere qualsiasi significato. La spiegazione puramente causale ci dà solo la possibilità logica e il meccanismo di ciò che esiste, cioè mette in luce le condizioni per l'esistenza di qualche cosa, ma non spiega l'esistenza effettiva, cioè *perchè* qualche cosa esista; questo *perchè* può ricercarsi solo in un fine che dia il significato all'esistenza.

Kant impugna il processo per cui la ragione oltrepassa l'esperienza; eppure noi crediamo che non se ne possa contestare la legittimità. Infatti è indubitato che l'esperienza ha un ordine; anche il positivista più spinto parla sempre di *ritmo dell'esperienza*; ora questo ordine, se al termine esperienza si vuol dare un significato chiaro e preciso, è un elemento ideale, è una realtà non sperimentabile. La costanza dei fatti, i rapporti universali, le leggi sono trovati dalla ragione nell'esperienza, ma non sono esperienza, a meno che non si ammetta l'assurdo di esperienze generali; assurdo, perchè altro è aver esperimentato più volte lo stesso fatto, e altro è parlare di un ordine oggettivo, universale dei fatti. Il fatto di formulare questa universalità significa trascendere l'esperienza, significa cioè che la ragione non è un organo, un prodotto dell'esperienza, ma qualche cosa che vi si contrappone, e nel far ciò usa di principii non dedotti da essa. E allora se la ragione non si riduce a una forma, a un organo dell'esperienza, non si può pretendere che il suo contenuto sia solo l'esperienza, perchè il fatto stesso che la ragione non è esperienza ci fa ammettere una realtà extrasperimentabile, che non può essere studiata e conosciuta altro che dalla ragione; in ultima analisi si deve confessare che l'esperienza non esaurisce tutto il reale e non segna il limite alle nostre indagini. Perciò se una ragione esiste, non possono non aver valore e non

possono non essere suscettibili di soluzione tutti quei problemi che concernono la natura delle determinazioni metempiriche; tali problemi si impongono; voler dimostrare, come fa Kant, che la ragione nel risolverli si impiglia in contraddizioni, cioè che i problemi da essa posti sono irrazionali, o è una tautologia o è una irrazionalità la stessa dimostrazione. Se si vuol parlare di limiti della ragione umana, questi non possono essere, a nostro avviso, che due: i dati di fatto che essa trova, che non può negare e che costituiscono il punto di partenza per le sue elucubrazioni (e sta qui la differenza fra la vera metafisica e le avventure metafisiche); e l'adeguazione completa con concetti di tutta la realtà, cioè il punto di arrivo, in quanto la mente umana non giunge alla comprensione razionale di tutto l'assoluto: quello che conosce è la verità, ma non tutto conosce sotto la luce del raziocinio.

Seconda fase (1788). — La Dialettica nel pensiero di Kant non era fine a se stessa, in quanto avrebbe dovuto «spianare e rassodare per quel maestoso edificio morale, il terreno in cui si trovano ogni specie di gallerie di talpa fattevi da una ragione che scavava inutilmente, ma con buone intenzioni, alla ricerca di non so quali tesori: gallerie che compromettono la sicurezza di quell'edificio» (1).

Spianato e rassodato dunque il terreno, Kant si accinse a costruire su di una base morale la nuova metafisica, che tanto sviluppo doveva poi avere nella filosofia successiva. L'Assoluto a cui non si può arrivare mediante la ragione pura, per la quale è non solo necessariamente problematico, ma ben anche illusorio, mostra invece la certezza inconcussa della sua esistenza nella ragione pratica. Dio, che non può essere oggetto di una conoscenza teoretica, per la quale occorrerebbe una intuizione, che noi, legati alle forme dello spazio e del tempo, non potremo mai avere, trova la sua rivelazione nel divino che ogni uomo porta nella sua coscienza: la volontà diretta al sommo bene.

Sembrerebbe che l'unico modo possibile per stabilire un rapporto tra esistenza di Dio e moralità fosse quello di conside-

(1) *Die transscend. Dialektik*, I Buch, I Abschnitt.

rare la legge etica come comando della volontà divina; ma contro questa concezione Kant reagì energicamente; egli cercò nella costituzione del soggetto, nella stessa natura umana e soltanto in questa, il fondamento, la ragione, l'essenza della moralità. È stato anzi detto che nella storia delle dottrine morali non vi fu mai affermazione della dignità e libertà umana che fosse più ardimentosa e più profondamente meditata, perchè, anche se essa era implicita in tutto l'indirizzo filosofico dell'illuminismo, nessuno aveva mai osato di giungere fino al punto di proclamare la ragione umana legislatrice a sè stessa di moralità (1).

Il motivo della legge morale non può essere nè l'utile, nè il piacere, nè l'interesse, nè la felicità ecc. sia individuale, sia generale. La legge morale è autonoma; l'imperativo etico non è *ipotetico* o *problematicamente* pratico, cioè non è dato come mezzo per raggiungere *qualche altra* cosa, ma è *categorico* o *assertoriamente* pratico, cioè dichiara l'azione come oggettivamente necessaria per sè stessa, senza relazione alcuna con uno scopo qualunque, vale a dire anche senza qualsiasi altro scopo; vale come fine assoluto, indipendente da qualsiasi condizione (2); esso ordina, prescrive, senza eccezioni, senza restrizioni; non dice «se tu vuoi, se tu puoi»; ma «è necessario, tu devi». La volontà morale dà la sua legge a sè stessa; comanda non perchè così Dio vuole, ma perchè sarebbe impossibile alla ragione sottrarsi a questo imperativo. La credenza in Dio non è dunque il fondamento della moralità; ciononostante a Dio si arriva per

(1) Si noti la differenza tra la concezione etica di Kant in questo periodo e quella del periodo precritico, in cui si era avvicinato alle dottrine morali dei sentimentalisti inglesi. Cfr. *Beobachtungen über das Gefühl des Schönes und Erhabenen* (1764) e *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der naturlichen Theologie und der Moral* (1764).

(2) «Soltanto l'imperativo categorico ha il valore di una *legge* pratica; gli altri imperativi possono essere chiamati *principii* della volontà, ma non leggi; perchè ciò che è semplicemente necessario che venga fatto per raggiungere un fine desiderato, può considerarsi in sè come contingente, e noi potremmo sempre essere liberati dalle prescrizioni rinunciando al fine, laddove il comando incondizionato non lascia mai al beneplacito della volontà la facoltà di decidersi per il contrario, quindi esso solo implica in sè quella necessità che noi reclamiamo per la legge». *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Abschnitt. Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, I Buch, I Haupstück, § 1, e III Haupstück; *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*: Vorrede, Einleitung; *Kritik der Urtheilskraft, Einleitung*, specialmente I, II, IX.

risolvere certi problemi pratici che nascono dalla stessa assolutezza e categoricità della legge morale.

Per Kant la legge morale è puramente formale, esprime cioè l'universalità della massima di condotta, facendo astrazione da qualunque fine soggettivo (1). « Come le leggi pure dell'intelletto sono assolutamente indifferenti verso il contenuto speciale dell'esperienza e valgono *a priori* per ogni esperienza possibile, così la legge morale è completamente indifferente verso la vita e lo speciale contenuto di questa, e vale *a priori* come legge razionale per ogni essere razionale, qualunque possa essere il contenuto della sua vita. Anzi, mentre per le leggi pure dell'intelletto è essenziale perchè esse siano obbiettivamente valide, che siano confermate nell'esperienza, altrimenti sarebbero vuote forme di pensiero; per la validità della legge morale è affatto indifferente se essa sia seguita in alcun luogo oppure no; la legge morale non determina l'essere, ma il dovere, e questo rimarrebbe quand'anche l'essere battesse dappertutto altre vie. La *metafisica dei costumi* non ha affatto nulla da fare con ciò che accade realmente, con la vita e con la storia, quali fatti empirici; queste appartengono al campo della *fisica dei costumi* » (2).

Ma se la legge morale in sè è formale, il suo contenuto non può essere dato altro che dalla realtà sensibile, cioè dai nostri

---

(1) Vedi le tre massime di Kant:

1.ª *Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per la tua volontà una legge universale della natura.*

2.ª *Agisci in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona, come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo.* « Gli esseri la cui esistenza non dipende dalla nostra volontà, ma dalla natura, non hanno, quando siano sprovvisti di ragione, che un valore relativo, quello di *mezzi*, e si chiamano perciò *cose*; al contrario gli esseri ragionevoli sono chiamati *persone*, perchè la loro natura li indica già come fini in se stessi, vale a dire come qualche cosa che non può essere adoperata come mezzo e che quindi limita in un certo senso ogni arbitrio ».

3.ª *Agisci in modo che la tua volontà possa, in forza della sua massima, considerare se stessa come istituente nello stesso tempo una legislazione universale.* « La volontà non è esclusivamente sottoposta alla legge, ma vi è sottoposta in modo da dover essere considerata anche come *istituente ella stessa la legge*, e appunto per questo anzitutto sottoposta alla legge, della quale la medesima volontà si può considerare l'autrice ». Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II Abschnitt: *Kritik d. prak. Vernunft*, I Buch, I Haupstück, § 7.

(2) Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre: Einleitung zur Metaphysik der Sitten*, I, IV. — *Metaphysische Anfansgründe der Natürwissenschaft, passim.*

affetti, dalle nostre tendenze, dai nostri desideri ecc. Si origina quindi un dualismo fra la natura razionale e l'aspetto inferiore che costituisce la materia della massima universalizzabile. Se l'uomo fosse soltanto ragione e appartenesse quindi esclusivamente al mondo intelligibile, le sue azioni sarebbero sempre conformi all'autonomia della volontà; egli sarebbe *santo*; se poi fosse soltanto senso, e appartenesse quindi esclusivamente al mondo sensibile, le sue azioni sarebbero del tutto conformi alla legge naturale dei desideri e delle inclinazioni, e in conseguenza all'eteronomia della natura; egli sarebbe *animale*; in entrambi i casi non vi sarebbe posto per il dovere, ed egli non sarebbe morale (1). Il dovere nasce dall'incontro della ragione con la sensibilità, in quanto la volontà umana «sta in mezzo tra il suo principio *a priori* che è formale e il suo impulso *a posteriori* che è empirico». L'impulso empirico per sè stesso è eticamente indifferente, ma diventa cattivo tostochè si ribella alle esigenze della legge morale.

Nella coscienza del dovere è implicita la coscienza della libertà: *tu puoi perchè tu devi*. Il fatto che la ragione ci presenta la legge morale come un *quid* obbligatorio sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere e che è del tutto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto della libertà perchè, se nessun altro motivo determinante della volontà può servire di legge a questa all'infuori di quella forma legislativa universale, una tale volontà non può essere considerata come soggetta alla legge naturale dei fenomeni cioè alla legge di causalità degli uni rispetto agli altri, ma deve essere considerata libera. Che la libertà sia possibile risulta da questo che la Critica della ragione pura ha dimostrato la necessità valida per il mondo dei fenomeni, ma non per quello delle cose in sè; è quindi pensabile che lo stesso essere, l'uomo, sia, come membro del mondo fenomenico sotto la legge della causalità, e come membro del mondo noumenico invece abbia «causalità secondo concetti di libertà» (2).

---

(1) Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:* III Abschnitt; *Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?; Kritik der prak. Vern.*, I Buch, I Haupst. § 7 e I: *Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft.*

(2) «Ogni essere che non può agire altrimenti che *sotto l'idea della libertà*, è per ciò stesso dal punto di vista pratico realmente libero, vale a dire tutte le leggi che sono inseparabilmente legate alla libertà valgono per lui precisamente

Che poi si debba credere all'esistenza della libertà, nonostante la mancanza di prove teoretiche, è evidente da ciò che essendo la moralità un dato di fatto, tale deve essere anche la condizione della sua possibilità, cioè la libertà.

Il contrasto tra le due voci che parlano all'uomo dal fondo del suo stesso io, quella del bene e quella del benessere, si rivela anzitutto come coscienza di un male radicale, cioè di un conflitto originario per cui la ragione sembra vinta di fronte alla sensibilità; poi come coscienza della nostra incapacità ad attuare perfettamente la conformità del volere alla legge morale; infine come coscienza della impossibilità in cui ci troviamo di stabilire l'accordo tra virtù e felicità. Queste tre sono le questioni praticamente insolubili se non si ammettono certi postulati metafisici che ci conducono immediatamente all'esistenza di Dio.

In che consiste il «male radicale»? Quello che vi è di radicalmente cattivo nella natura umana — dice Kant — non è la sensibilità con le sue inclinazioni, delle quali non possiamo essere responsabili, non è nemmeno la ragione pratica perchè sarebbe inconcepibile che si pervertisse fino al punto di agire contro sè stessa, ma è la tendenza a non prendere per motivo universale determinante della volontà la legge morale e a scostarsene quindi quando se ne porga l'occasione. Nell'uomo di natura sensibilità e ragione si trovano realmente in un rapporto inverso a quello che esigerebbe il bisogno morale; vi è dunque un pervertimento originario per cui la sensibilità ha preso il sopravvento sulla ragione. Come si sia operata questa inversione che nessun altro che l'uomo ha potuto compiere, se essa deve essergli imputata, è cosa impenetrabile (1). Noi non possiamo

---

come se la sua volontà fosse anche riconosciuta libera in se stessa e dimostrata tale nella filosofia teoretica». Cfr. *Grundlegung zur Metaph.* etc., III Abschnitt: *Freiheit als Eigenschaft des willens; Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie.* — *Kritik d. prakt. Vern.: Kritische Baleuchtung der Analytik der reinen prakt. Vernunft.*

(1) «È questa incomprensibilità che la Scrittura nota nel racconto storico quando, ponendo il male al principio del mondo, lo presenta come non ancora esistente nell'uomo, ma in uno spirito di un destino originariamente più elevato; quindi il primo inizio di tutto il male in generale ci è rappresentato come incomprensibile (poichè donde proviene il male in questo spirito?) e l'uomo è dato come un essere che cade nel male unicamente perchè vi si lascia trascinare, che non è dunque ancora essenzialmente pervertito, ma suscettibile di miglioramento, contrariamente allo spirito tentatore, la cui colpa non ha scusa

sapere come mai la sensibilità abbia raggiunto il dominio dell'uomo perchè ciò è effetto di un atto compiuto fuori del tempo (a cui si deve dunque soltanto una origine razionale) dalla nostra libertà intelligibile, e quindi non può essere oggetto di esperienza, dove domina la necessità, ma di fede; per quanto inspiegabile però, esso è un fatto e ciascuno di noi ha coscienza di questa innata corruzione.

Senonchè, nonostante l'invertimento dei rapporti tra la parte superiore e la parte inferiore dell'uomo, la legge morale cioè la ragione ha conservato i suoi diritti; essa non è stata distrutta, ma solamente subordinata all'amore di sè; ecco quindi che accanto alla coscienza della colpa e del peccato sorge l'esigenza, il bisogno di una redenzione, per cui si ristabilisca la legge come massima dell'operare, e la sensibilità venga sottomessa definitivamente alla ragione. Questa esigenza è sentita universalmente e necessariamente quanto la coscienza del male.

Ma in che modo e con che mezzi si compie la redenzione? Qui ci troviamo di fronte al tentativo di Kant di spiegare filosoficamente la dottrina cristiana della fede e della giustificazione, e si sente l'influsso del protestantesimo. Il Figlio di Dio è l'ideale di umanità moralmente perfetta, che quindi piace a Dio e corrisponde interamente alla volontà di Dio; col credere in questo ideale, con lo sforzo attivo e continuo di raggiungerlo, considerandolo come fine ultimo per la realizzazione del regno del Padre sulla terra, si afferma la ragione e si ristabilisce la sua supremazia. Anche questo atto, che rimette l'ordine nella nostra natura, come quello che ha compiuto il disordine, è opera della libertà intelligibile, e quindi la sua comprensibilità ci sfugge. La fede nella vittoria del bene sul male radicale, se non implica immediatamente l'intervento della grazia operante, che Kant esclude dato il suo razionalismo religioso, ne conserva in certo qual modo il carattere, in quanto l'uomo potrà il più possibile accostarsi all'ideale di perfezione, ma non mai raggiungerlo; e tuttavia si redime.

Compiuta la liberazione del male radicale che cosa si può

perchè non si può imputarla alle tentazioni della carne ». Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft*, specialmente I Stück, § 4; II Stück, I Abschnitt; III St.ck, I Abschnitt, § 1; IV Stück, I Theil., II Theil. § 1 etc.

attendere e sperare? Il destino dell'uomo, lo scopo che gli è stato dato e la cui realizzazione deve costituire il contenuto della sua vita, è il successivo progredire dalla animalità all'umanità mediante la propria ragione; nel confermare completamente e assolutamente le intenzioni alla purezza del dovere sta la condizione suprema del sommo bene. Ma la totale conformità della volontà alla legge morale è la *santità*, una perfezione di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile in nessun momento della sua esistenza. A un essere razionale finito è soltanto possibile il progredire dai gradi inferiori ai superiori della virtù, ma non l'arrivare al «puro regno della ragione» perchè l'impulso sensibile, se potrà indebolirsi non potrà mai scomparire, e quindi rimarrà sempre un impedimento alla libertà incondizionata ed assoluta; nell'agire dell'uomo si determinerà continuamente qualche cosa di dato, di indistruttibile, di non posto dalla legge del volere che è la legge morale. Infatti nella nostra vita terrena noi non riusciamo mai a subordinare completamente a ciò che per la sua natura è assoluto scopo di sè, l'essere ragionevole, ciò che per la sua natura è invece destinato a servire; l'essere sensibile; l'esperienza non ci ha mai dato e non ci darà mai l'esempio di un atto di volontà, di una intenzione, di cui si possa dire essere determinata da un puro motivo morale; non esiste perciò un atto puro buono, assolutamente buono; quindi non possiamo sperare altro che in un progressivo diminuire della sensibilità di fronte alla legge morale, ma non mai in una sua distruzione completa. Eppure l'uomo non solo può, ma deve protendersi in questo perfezionamento senza limiti, in questo sforzo incessante all'osservanza esatta e continua di una legge razionale stretta e inflessibile, e tuttavia non ideale, ma reale; se egli così non facesse la legge morale verrebbe negata: è necessario quindi che la sua esistenza continui all'infinito, che la sua anima sia immortale (1).

«L'Infinito, per cui la condizione di tempo è nulla, vede in questa serie, per noi senza fine, la conformità intera alla legge morale, e la santità che il suo precetto esige inflessibilmente per essere conforme alla sua giustizia nella parte che assegna

(1) Cfr. *Kritik d. prakt. Vern.*, II Buch, II Haupst., § 4.

a ciascuno nel sommo bene, è da trovare completamente in un'unica intuizione intellettuale dell'esistenza degli esseri razionali (1). Ciò che può soltanto toccare alla creatura relativamente alla speranza di questa partecipazione, sarebbe la sicura coscienza della sua intenzione, per sperare dal suo progresso avvenuto finora dal peggiore al moralmente migliore, e dal proposito immutabile che perciò essa ha conosciuto, un'ulteriore continuazione ininterrotta di questo progresso finchè la sua esistenza può durare, e anche oltre questa vita; e così di essere pienamente adeguata alla volontà di Dio (senza indulgenze o remissione, che non si accordino colla giustizia), non mai qui o in un momento avvenire immaginabile della sua esistenza, ma soltanto nella infinità, comprensibile solo a Dio, della sua durata ».

Inoltre: la virtù non è felicità, quando è appunto rinuncia ai piaceri sensibili, anzi è virtù perchè prescinde da ogni fine interessato a cui l'individuo può essere spinto; ma ciononostante non possiamo fare a meno di pensare che la virtù rende degno di felicità anche chi a questa felicità non mira « e non semplicemente agli occhi interessati della persona, che fa di sè stessa lo scopo, ma anche al giudizio di una ragione disinteressata, che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sè ». Se è falso che la ricerca della felicità produca un motivo di intenzione virtuosa, non è falso che l'intenzione virtuosa procuri necessariamente come sua conseguenza la felicità. L'accordo tra virtù e felicità costituisce il bene perfetto, *bonum consummatum*, « in cui però la virtù è sempre, come condizione, il bene supremo, perchè essa non ha nessuna condizione al disopra di sè, e la felicità è sempre qualche cosa, che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sè sola assolutamente e sotto ogni rispetto, e suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge » (2).

« La virtù merita premio » non è un giudizio analitico (« quasi

(1) *Ibid.*, § 5.

(2) Per Kant la morale in sè « non si deve mai trattare come *dottrina della felicità*, cioè come una dottrina che ci insegni a diventar partecipi della felicità, poichè essa si occupa soltanto della condizione razionale, *conditio sine qua non*, della felicità, non di un mezzo per acquistarla; non ci dice come dobbiamo farci felici, ma come dobbiamo *diventar degni* della felicità ».

colui il quale cerca la sua felicità, in questo suo procedere si trovasse virtuoso mediante la semplice soluzione dei suoi concetti, o colui che segue la virtù, nella coscienza di un tale procedere si trovasse già felice *ipso facto*»), ma sintetico, e siccome il legame che unisce soggetto e predicato non è derivato dall'esperienza, ma è riconosciuto *a priori* come praticamente necessario, è anche sintetico *a priori*.

Senonchè, finchè ci riferiamo al mondo attuale vediamo che non solo manca l'accordo fra le due cose, ma anche la proporzionalità; «il buono e il grande tante volte soccombe, e il volgare e il cattivo tante volte vince»; ma se siamo convinti che accordo e proporzionalità debbano attuarsi secondo giustizia, dobbiamo postulare l'esistenza di una Causa di tutta la natura, differente dalla natura, che sia il principio di questa connessione e realizzi la *beatitudine*, armonizzando così le leggi dell'essere sensibile per cui si tende alla felicità con le leggi dell'essere razionale per cui si deve mirare al puro dovere.

Siccome dunque è non solo un diritto, ma anche una necessità (legata come bisogno col dovere) supporre la possibilità del *sommo bene derivato* (del mondo ottimo), e siccome questo, avendo luogo soltanto con la condizione dell'esistenza del *sommo bene originario*, cioè di Dio, lega indissolubilmente la supposizione di questa esistenza col dovere, ne viene che è moralmente necessario ammettere che Dio esiste.

«In questo modo — dice Kant — la legge morale mediante il concetto del sommo bene, come l'oggetto e lo scopo finale della ragione pura pratica, conduce alla *religione*, cioè alla *conoscenza di tutti i doveri come comandamenti divini, non come sanzioni, cioè decreti arbitrari e per sè stessi accidentali di una volontà estranea*, ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per sè stessa, che però devono essere considerati quali comandamenti dell'Essere supremo, perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta, cioè santa e buona, e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi, e quindi possiamo sperare di giungervi, mediante l'accordo con questa volontà».

Con l'ammettere l'esistenza di Dio la morale non è dunque

diventata eteronoma, ma ha conservato intatta la sua autonomia, perchè essa della cognizione di Dio e della sua volontà non fa il principio del dovere, ma solo il principio del pervenire al sommo bene con la condizione dell'osservanza del dovere; e anche il movente proprio dell'agire non lo pone nelle conseguenze desiderate, ma soltanto nella rappresentazione della legge morale, come soltanto nel fedele adempimento di questa consiste il merito di ottenere la felicità.

Notiamo infine che una prova dell'esistenza di Dio fondata sul principio morale permette, secondo Kant, di formarci un concetto esattamente determinato delle perfezioni dell'Essere primo, ciò a cui, come abbiamo visto, non riusciva nessuna delle prove ordinariamente offerte dalla ragione teoretica; egli deve essere omnisciente per conoscere la nostra condotta fino all'ultima delle nostre intenzioni in tutti i casi possibili e per tutto l'avvenire; onnipotente per dare alla nostra condotta le conseguenze conformi, e così pure onnipresente, eterno, infinito, ecc.

Vi sono dunque tre idee o meglio tre *postulati* a cui arriva la coscienza morale e in cui l'uomo può, anzi *deve* credere, perchè senza di essi la moralità non si salva: immortalità dell'anima, libertà, esistenza di Dio. Il primo postulato deriva dalla condizione praticamente necessaria di una durata corrispondente all'adempimento completo della legge morale; il secondo dalla supposizione necessaria dell'indipendenza dal mondo sensibile e del potere della determinazione della propria volontà, secondo la legge di un mondo intelligibile, cioè della libertà; il terzo dalla necessità della condizione di un mondo trascendente, perchè il sommo bene sia, mediante la supposizione del sommo bene indipendente, cioè dell'esistenza di Dio. Di qui il fondamento etico della religiosità, che trova nella morale la sua ragione d'essere (1).

Queste tre credenze, come dice il termine stesso *postulato* (2)

---

(1) *Krit. d. prakt. Vernunft*, II Buch, § 6-11. Per il rapporto fra teoria e pratica vedi anche la dissertazione del 1793: *Ueber den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig rein, taugt aber nicht für die Praxis*, specialmente § 1.

(2) « Per *postulato* — dice Kant — io intendo una proposizione teoretica, ma come tale non dimostrabile, in quanto inerisce inseparabilmente ad una legge pratica, che ha un valore incondizionato *a priori* ».

non sono dogmi teoretici, *ma supposizioni* nel rispetto pratico, e quindi non estendono per nulla la nostra conoscenza speculativa; per il loro tramite infatti non conosciamo nè la natura della nostra anima, nè il mondo intelligibile, nè l'Essere supremo, rispetto a ciò che queste cose sono in sè stesse. La validità oggettiva di tali credenze non può essere dimostrata speculativamente, perchè oltrepassano il campo del fenomeno, e secondo Kant, non vi è conoscenza che di quest'ultimo, ma praticamente; cioè la ragione pratica riconosce in modo assertorio come qualche cosa a cui realmente convengono oggetti, quelle *idee* che per la ragione pura speculativa erano soltanto problematiche, cioè pensabili.

Giunto dunque agli estremi confini dell'esperienza, il pensiero umano può benissimo oltrepassarli ed applicare le categorie ad oggetti che non ci sono dati da alcuna intuizione, nè sensibile, nè soprasensibile, ma che tuttavia ci sono dati *realmente*, « solo che allora questo uso non ha per fine la determinazione dell'oggetto e quindi la conoscenza, ma la determinazione del soggetto e del suo volere ». Il mondo divino dunque a noi non si rivela nella piena luce della scienza, ma nel bagliore della fede; fede che può essere giustificata soltanto dalla coscienza etica, ma che ha tuttavia una certezza ed una evidenza assoluta, una necessità assoluta, una universalità assoluta, come la legge del dovere che troviamo nelle intime profondità della nostra anima (1).

La soluzione che Kant ha dato al problema dell'esistenza di Dio con la sua dottrina morale, rivela non soltanto l'errore fondamentale di tutte le teorie pragmatistiche, ma anche l'esempio, di cui crediamo difficile trovare l'eguale nella storia della filosofia, di una stridente contraddizione in termini, quale è quella che si manifesta subito tra i presupposti critici e il postulato dell'Assoluto attraverso quell'unico mezzo per giungervi offerto dalla legge del dovere. Il dualismo tra mondo fenomenico

---

(1) Cfr. *Kritik d. prakt. Vernunft*, III Theil. *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft;* Beschluss.

e mondo noumenico, che avrebbe dovuto essere veramente la chiave di volta per sciogliere tutte le questioni inerenti nell'intricato problema morale, è invece ciò che, a nostro avviso, ne aumenta le difficoltà ponendo delle tesi assolutamente insostenibili.

Kant concepì due volontà: l'intelligibile e la sensibile; di cui l'una soltanto è la vera, ed è libera, l'altra è apparenza, fenomeno, ed è soggetta alla necessità causale. Ora, prescindendo dal fatto che della volontà intelligibile nulla si dovrebbe dire perchè del noumeno, a detta di Kant, non è possibile nessuna conoscenza, non si capisce come ad essa possa attribuirsi l'origine del male radicale e la conseguente necessaria redenzione, anzitutto perchè in sè dovrebbe essere autonoma nel senso della moralità, cioè impeccabile, dal momento che è essa che crea e dà la legge alla volontà empirica, e poi perchè è un assurdo attribuire la responsabilità ad un atto che si compie fuori del tempo e dell'esperienza, e che, mentre da un lato si dice che è libero, dall'altro per la sua natura trascendentale è tale che sfugge alla coscienza. Il male radicale e l'esigenza di una liberazione è, a nostro avviso, intelligibile solo in rapporto all'io concreto, empirico, che è *il solo vero e reale*, e a una libertà che non sia relegata in un mondo sconosciuto, ma che si attui nel mondo umano come potere di iniziativa incondizionata, come vera e propria causalità efficiente. Diversamente in che modo conciliare libertà e inconsapevolezza, due termini che reciprocamente si escludono? Un'attività spirituale senza coscienza è una cosa che francamente noi non riusciamo a capire. E come può un atto che è fuori del mondo fenomenico dar luogo a un fatto fenomenico?

Diceva il Bergson che non è nei casi della vita comune che noi siamo liberi, ma nelle *circostanze solenni*; Kant parla forse di una circostanza solenne?...... Una sola risposta potrebbe essere data, che cioè soltanto per questa via è possibile spiegare ciò che è un dato della coscienza morale; ma è proprio questa la sola via e la meno oscura di quella tradizionale della vecchia metafisica?

Si potrebbe poi notare che è contradditorio ammettere nello stesso io il meccanismo della necessità causale e la libertà;

ma nel presupposto kantiano, si risponderà, la pretesa contraddizione non esiste perchè lo stesso atto di volere è bensì insieme necessario e libero, ma necessario sotto il rapporto del fenomeno, libero sotto quello del noumeno; si afferma quindi e si nega la medesima cosa, ma sotto un aspetto diverso. Ma allora, se così stanno le cose, dove se ne va la terza antinomia della ragione pura? A noi sembra che non ci sia disaccordo, ma completa concordanza della ragione con sè stessa quando, partendo da due punti di vista opposti, si arriva a conclusioni opposte. Il fatto è invece anche che i due punti di vista — notava già ai suoi tempi acutamente il Galluppi (1) — non risolvono l'antinomia se non con una contraddizione, perchè o le cause sensibili sono sufficienti a porre l'atto o sono insufficienti. Nel presupposto che siano sufficienti, l'atto sarà necessario rispetto a queste cause, cioè deve assolutamente accadere; e se deve assolutamente accadere, la causa intelligibile non può non farlo accadere, e in conseguenza riguardo a questa causa non sarà mai libero; se poi si volesse ammettere che la causa intelligibile potrebbe non farlo accadere, nonostante le cause sensibili, allora queste ultime non rendono l'atto necessario. Nel presupposto che le cause sensibili siano insufficienti a porre l'atto del volere, tale atto sarà libero tanto in rapporto a queste cause, quanto in rapporto alla causa intelligibile. In entrambi i casi dunque la teoria kantiana non regge.

Fenomeno e noumeno si aggrovigliano inoltre in un modo forse anche peggiore quando si passa all'immortalità dell'anima; Kant l'ammette come *conditio sine qua non* per quella adeguazione della volontà alla legge morale che non si realizza mai nella vita terrena, essendo il perfezionamento indefinito. Ma il progresso indefinito non è proprio del fenomeno che non *sta*, ma *diviene* nel tempo? E allora perchè l'immortalità dell'anima? E nel mondo fenomenico non domina la ferrea causalità necessaria? E allora come si può parlare di progresso? A che vale poi il continuo sforzo morale dell'anima, se il mondo attuale in cui vive è una pura apparenza? Sarebbe un vero lavoro di Sisifo

---

(1) Cfr. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza:* libro III, cap. XVII, § 176 e seg.

la lotta che si sostiene al fine di dare un valore a ciò che in sè stesso per definizione ne è privo.

Finchè riguardiamo il motivo della nostra condotta, dice Kant, noi dobbiamo obbedire al dovere come il soldato alla sua consegna, e non domandare nulla di più; il bisogno di ammettere Dio sorge soltanto quando dal motivo dell'azione si passa alle sue conseguenze. Ma allora, si può osservare, se il credere all'accordo tra virtù e felicità è una esigenza morale, altrimenti la legge etica apparirebbe un'ombra vana senza soggetto e mancherebbe il *bene totale*, ne consegue che la felicità, per lo meno come soddisfacimento delle tendenze superiori dell'uomo, non è estranea al principio determinante della volontà morale, che insomma non è vero che questo fine non rientri nella moralità; vuol dire in altre parole che la coscienza morale medesima è obbligata a considerare la felicità come fine a cui tende essa coscienza. D'altra parte se il credere nell'esistenza del bene perfetto è una esigenza di un ordine prettamente etico, ciò significa che non è moralmente indifferente credere o non credere in esso, e che quindi il solo riconoscimento della legge non basta a rendere la volontà *buona*.

Ma anche a prescindere da questo elemento materiale che si infiltra nel non più rigido formalismo di Kant, resta a vedere se in base ai suoi presupposti l'assoluto accordo tra felicità e virtù postuli necessariamente l'Essere supremo. A noi non sembra. Che cosa significa infatti la sintesi tra felicità e virtù se non l'adeguarsi delle esigenze della sensibilità alle esigenze della ragione? Ebbene questo adeguarsi rientra nel concetto di perfezionamento indefinito, e se può concludere quindi all'immortalità dell'anima, non dà diritto per sè solo a porre l'esistenza di Dio.

L'assurdo maggiore però che, a nostro avviso, si trova in Kant è quando egli dopo aver detto che si è spinti dalla coscienza morale a credere in un Dio che assicuri la realizzazione del bene perfetto, aggiunge che tale credenza non aumenta per nulla il nostro patrimonio conoscitivo teoretico e che, come le altre idee trascendenti, serve quale norma o principio *regolativo*, ma non può mai assurgere ad essere principio *costitutivo* della realtà.

Qui possiamo domandarci: che significa credere in qualche cosa, e credere che questo qualche cosa esista solo in quanto ce ne serviamo praticamente così che all'infuori dell'uso pratico non se ne possa dire nulla? In altri termini che significa un concetto pratico? Se significa che per agir bene dobbiamo crederci nel dovere di agire in un certo modo, e per credere così è necessario credere nella libertà, nella immortalità dell'anima, in Dio, la cosa può passare; ma se per concetto pratico si intende che per agire bene dobbiamo credere nella libertà, nell'immortalità dell'anima, in Dio, sebbene non sappiamo e non possiamo sapere se a tali credenze corrisponda un *quid* nella realtà, allora la cosa è irragionevole. Non si può e non si deve credere se non ciò che si conosce essere vero; ma se si è convinti di non sapere e di non poter sapere se s'è realmente liberi, se l'anima sia immortale, se Dio esista, il precetto di credere a tutto questo è una vera assurdità. L'uomo non può sdoppiarsi, non può vivere due vite diverse e, a meno che la sua ragione non si proclami per natura un fantasma, nel quale caso sarebbe un perditempo filosofare, qualunque postulato sospeso nel vuoto di un *come se* sarà sempre inaccettabile perchè le esigenze razionali non possono sopprimersi. Con quale rigore di logica è infatti ammissibile che per la vita pratica abbia valore un presupposto che sfugga alla conoscenza teoretica o quel che è peggio che la ragione teoretica dimostri inesistente o con caratteri opposti a quelli che esigerebbe il suo uso pragmatistico? Il contenuto pratico e morale della verità suppone il suo contenuto teoretico e sopra di esso si fonda, ma non ne è il costitutivo. Come potrebbe poi l'idea essere strumento o motivo di azione se non riproducesse in sè qualcosa di obbiettivo? Noi non riusciamo proprio a comprendere quale significato si debba attribuire al *deve* esistere, riferito alla libertà, all'immortalità dell'anima, a Dio, quando quel *deve* non esprime alcuna necessità logica; Kant potrebbe dire che si tratta di una credenza di ordine etico; ma è facile obbiettare che allora queste idee esprimerebbero solo un dover essere, come l'esprimono tutte le altre convinzioni di natura morale, e quindi non sarebbero una conferma del dovere, ma un suo inutile duplicato; sarebbe stato lo stesso arrestarsi al dover essere della legge morale. Bisogna dunque che in siffatte

credenze si tratti di postulati involgenti la realtà a cui porta la coscienza morale; e da certe espressioni, come si è visto, pare questo realmente il pensiero di Kant specie nelle ultime pagine della *Kritik der praktischen Vernunft*; ma allora è chiaro che si passa dalla categoria della legge morale a quella ontologica, cioè all'idea di quello che è, il che vuol dire che alla ragione pratica non è estranea e inutile la categoria dell'essere, come notava acutamente lo Schleiermacher, o in altri termini che la coscienza morale spinge a concepire un ordine reale corrispondente a quello morale. Non si vede infatti come sia possibile rifiutarsi di considerare reale qualche cosa che è riconosciuta come necessaria illazione dalle premesse etiche, tanto più che è il pensiero che compie questa illazione. La moralità, o come altri dicono l'*esperienza morale*, è un dato genuino di fatto, una realtà che non si può negare, e quando il pensiero partendo da questo dato si sente condotto ad ammettere un'altra realtà, senza cui la prima non avrebbe significato, e a concepirla fornita di particolari attributi, non si capisce come questa inferenza debba essere illegittima e non sia teoretica.

Kant sostiene infine che la ragione pratica ha delle esigenze sue speciali, che non possono essere intaccate dalla ragione teoretica, che di fronte ad esse è incompetente; ma egli non si avvede che se non è possibile trasferire queste esigenze nel campo teorico così da renderle razionalmente valide, il cosidetto primato della ragione pratica non ha senso, perchè questa si troverebbe invece in uno stato di inferiorità di fronte alla ragione teoretica.

L'errore dell'etica di Kant non sta nell'aver fatto ricorso all'idea dell'Essere perfetto, perchè anche noi crediamo che l'ordine morale offra una delle principali vie per cui la mente umana può giungere a Dio, ma sta nella determinazione del rapporto in cui l'esistenza di Dio si trova con i suoi stessi principii.

Terza fase (1790). — Nell'amore della simmetria e dello sviluppo metodico del sistema, Kant è rimasto figlio della scuola. Il dissidio profondo tra ragione teoretica e ragione pratica, che finiva col compromettere l'unità stessa del principio costitutivo umano, doveva conciliarsi in una sintesi superiore non solo

formalmente, ma anche materialmente (1). Fu questo l'assunto della *Kritik der Urtheilskraft*, opera che compie il massimo svolgimento di cui è suscettibile la filosofia kantiana, e che rappresenta quindi la conclusione di tutte le dottrine svolte nella trattazione dei varî problemi (2). Noi, conformemente al nostro scopo, ci occuperemo di quest'opera per quel tanto che riguarda la Teleologia naturale, artificiosamente connessa con la teoria del bello e dell'arte.

Vi sono dei giudizi — dice Kant — che da un lato si riferiscono all'esperienza, in quanto uniscono ad una rappresentazione una qualità che in essa, per sè, non è contenuta, e quindi sono *sintetici*, dall'altro si pongono con validità universale, e quindi debbono considerarsi *a priori*: sono i *giudizi estetici*, giudizi dunque *sintetici a priori* (3). Che essi siano universali risulta da ciò che il piacere da cui sono determinati, essendo disinteressato (4), dovrà considerarsi come fondato su qualche cosa che si possa presupporre in ogni uomo (5); ma d'altra parte questa universalità non avendo fondamento sui concetti degli oggetti, non è logica od oggettiva, ma soggettiva (6). Tali giudizi si possono dunque chiamare *universali soggettivi*.

---

(1) Cfr. *Kritik der Urtheilskraft: Einleitung*, III. V. anche lo scritto del 1794: *Ueber Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.*

(2) *Ibid.*, § 1, 5.

(3) Di qui la differenza del *bello* dal *piacevole* e dal *buono*: « Il piacevole e il buono si riferiscono alla facoltà del desiderio, e producono il primo un piacere determinato patologicamente mediante eccitazioni, *stimulos*; il secondo un piacere pratico puro; un piacere quindi che in entrambi i casi non è determinato semplicemente dalla rappresentazione dell'oggetto, ma anche da quella del rapporto del soggetto con l'esistenza dell'oggetto stesso. Non è soltanto l'oggetto che piace, ma anche la sua esistenza. Il giudizio di gusto è invece puramente *contemplativo*, cioè indifferente riguardo all'esistenza dell'oggetto, e non riceve la sua qualità che dal sentimento di piacere e di dispiacere. Ma questa stessa contemplazione non è fondata sopra concetti, nè se ne propone alcuno, perchè il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza nè teorico, nè pratico. — Il piacevole, il bello, il buono designano dunque tre diversi rapporti delle rappresentazioni verso il sentimento di piacere e dispiacere, secondo cui distinguiamo gli oggetti o i modi della rappresentazione. Anche le espressioni con cui si designa la compiacenza, non sono le stesse nei tre casi. Si chiama piacevole ciò che soddisfa, bello ciò che piace senz'altro; buono ciò che si apprezza, si approva, vale a dire ciò cui si dà un valore oggettivo ». *Ibid.*, § 5.

(4) Sul rapporto tra le *Critiche* cfr. la dissertazione del 1790: *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.*

(5) *Ibid.*, § 6, 7.

(6) « Il giudizio di gusto non postula per se stesso il consenso di tutti, perchè ciò può fare solo un giudizio logico che fornisce ragioni; esso esige soltanto

Il piacere del bello, « puro nelle semplici rappresentazioni dell'oggetto », perchè non riguarda se esso esista o no nella realtà, si fonda sull'apprensione di una perfetta convenienza tra la rappresentazione e l'intelletto, convenienza che è solamente formale perchè la materia sta sempre in rapporto con l'interesse del soggetto. Essendo poi i dati rappresentativi per sè estranei all'intelletto, la loro convenienza ad esso implica, per ciò che concerne l'effetto su noi, che siano conformi a un fine; a questo fine si riferisce il piacere disinteressato che si ha nel sentimento della bellezza.

Oltre il bello vi è il sublime. Mentre il bello riguarda la forma dell'oggetto che consiste nella limitazione, nel sublime vi è invece la mancanza di limiti, quindi disaccordo, che però non è ripugnanza, ma eccedenza « sicchè pare che il bello debba essere riguardato come l'esibizione di un concetto indefinito dell'intelletto, e il sublime come l'esibizione di un concetto indefinito della ragione; nel primo caso il piacere è legato alla rappresentazione della *qualità*, nel secondo della *quantità* ». Nel bello vi è il semplice giuoco delle rappresentazioni nell'immaginazione, e quindi un piacevole riposo, nel sublime invece la coscienza di un innalzamento al di sopra del mondo finito, e quindi il senso doloroso della impossibilità di raggiungerlo (1).

---

il consenso da tutti come un caso della regola per la quale aspetta la conferma non da concetti, ma dalla adesione altrui », cioè in questo caso l'espressione *validità comune* « indica la validità non del rapporto di una rappresentazione con la facoltà di conoscere, ma della rappresentazione stessa col sentimento di piacere o dispiacere in ogni soggetto », perchè « il piacere che noi sentiamo lo esigiamo come necessario da ognuno quando diciamo bella qualche cosa, proprio come se esso fosse da considerarsi una proprietà dell'oggetto determinata in questo secondo concetto ». *Ibid.*, § 8, 9.

(1) *Ibid.*, § 23.

« Mentre il bello produce direttamente un senso di esaltamento della vita, e perciò si può congiungere con le attrattive e col giuoco dell'immaginazione, il sublime invece è un piacere di origine indiretta, cioè è prodotto dal senso di una momentanea sospensione, seguita subito da una più forte effusione, delle forze vitali, e perciò, in quanto emozione, non mostra di essere un gioco, ma qualcosa di serio nell'impiego dell'immaginazione. Quindi il sublime non si può unire ad attrattive; e, poichè l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, il piacere del sublime non è una gioia positiva, ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo ».

« Come il giudizio estetico applicato al bello riferisce il libero giuoco dell'immaginazione all'intelletto per accordarlo coi concetti di questo in generale, così il giudizio stesso, applicato al sublime, riferisce l'immaginazione alla ra-

Kant distingue due specie di sublime: il *matematico*, in cui si hanno solo rapporti estensivi di grandezza nello spazio e nel tempo e che suscita l'idea razionale dell'infinito come totalità (1); il *dinamico*, in cui si hanno rapporti di forza in ciò che è straordinariamente grande, potente, terribile, e che nella rappresentazione ci opprime come esseri sensibili, ma ci innalza come esseri morali, suscitando l'idea della nostra indipendenza di tutte le forze della natura (2). L'uomo, direbbe il Pascal, in quanto è canna è una piccola cosa di fronte alla natura, ma in quanto è *pensante* le sta sopra e la domina.

La natura del genio artistico e della creazione artistica ci offre la chiave per stabilire il nesso tra l'estetica e la filosofia naturale tra questa e la teologia naturale.

Il genio non crea secondo una regola determinata, perchè l'originalità è la sua prima caratteristica, e i suoi prodotti sono modelli, cioè esemplari, benchè non nati da imitazione; esso non può mostrare scientificamente come compie la sua produzione, non sa come le idee se ne trovino in lui, nè ha la facoltà di trovarne a suo piacere o metodicamente delle altre e di fornire agli altri precetti che li mettano in condizioni di eseguire gli stessi prodotti. Il genio è « una intelligenza che opera come la natura, opportunemente, e tuttavia senza uno scopo e senza un interesse, non avendo a fondamento un concetto il quale determini come la produzione sia possibile »; le regole stesse si producono nel suo lavoro spontaneo (3).

Da tutto questo deriva che nell'uomo la sintesi della libertà e della causalità, della finalità e della necessità, della funzione pratica e della funzione teoretica è rappresentata dal genio, che nella finalità senza scopo produce l'opera d'arte. Ora « se il genio è una forza naturale, se questa forza naturale opera nell'uomo, nel microcosmo, secondo idee estetiche, ciò è un segno che anche la natura può operare in maniera simile sul macrocosmo. E così pure il bello nella natura, che è tanto affine al

---

gione per accordarla soggettivamente con le idee di questa, vale a dire per produrre uno stato d'animo conforme e conciliabile con quello che risulterebbe dall'influsso sull'animo di determinate idee ». *Ibid.*, § 26.

(1) *Ibid.*, § 25, 27.

(2) *Ibid.*, § 28, 29.

(3) *Ibid.*, § 65 e seg.

bello nell'arte, indica che nella natura si manifesta una forza, che agisce opportunamente secondo idee, ma tuttavia senza intenzione. Se poi aggiungiamo che la bellezza è insieme simbolo della moralità (1), allora il circolo si chiude: la *bellezza naturale* e la *bellezza artistica*, prodotti di una forza naturale (il genio), sono entrambi *accenni all'essenza della causa originaria di ogni realtà*, la quale causa d'altra parte, si rivela anche nella natura morale dell'uomo ».

Da questo angolo visuale è posto nell'ultima fase del pensiero di Kant il problema dell'esistenza di Dio.

Vi è nella natura, secondo Kant, una triplice finalità: *formale, estetica, obbiettiva.*

La finalità formale o soggettiva è presupposta dalla ragione teoretica in una certa corrispondenza tra il mondo e i nostri poteri conoscitivi; infatti « secondo i principî trascendentali si ha motivo di ammettere nelle leggi particolari della natura un adattamento alla comprensione della facoltà del giudizio umano e alla possibilità del legame delle esperienze particolari in un sistema ». Questa finalità non può avere che un valore puramente regolativo e pratico per lo sviluppo delle nostre cognizioni particolari (2).

La finalità estetica consiste, come la formale, in una certa armonia tra l'oggetto ed il soggetto, ma questa armonia non è presupposta a scopo conoscitivo perchè non si fonda sopra nessun concetto ed è accompagnata da un elemento essenziale soggettivo, il piacere o il dispiacere. « Tra i molti prodotti naturali si può presumere anche la possibilità di tali che, come se fossero fatti esclusivamente per il nostro giudizio, contengano una forma specifica appropriata a questa facoltà, in modo che la varietà e l'unità che sono in essi servano come a rinforzare e a trattenere le facoltà dell'animo, che sono in giuoco nell'esercizio del Giudizio, e cui si attribuisce perciò il nome di belle forme ».

La finalità obbiettiva o materiale presuppone che le cose

---

(1) La rappresentazione di una volontà che di fronte a tutti gli allettamenti del senso rimane dentro di sè costantemente fedele alla legge, è di per sè stessa sublime. *Ibid.*, § 59.

(2) *Ibid.*, § 61 e seg.

stesse abbiano un fine da raggiungere, che cioè gli oggetti del mondo si debbano pensare realizzati secondo uno scopo, *nexus finalis*; la causalità della loro origine bisogna dunque cercarla non nel meccanismo della natura, ma in un *quid* il cui potere è determinato ad agire da concetti. Quest'idea dei legami e delle forme della natura secondo fini è un principio di più per ricondurre a regole i suoi fenomeni, dove le leggi della semplice causalità meccanica si mostrano insufficienti (1).

Quest'ultima finalità è oggetto di una scienza particolare, la Teleologia, il cui compito, secondo Kant, è quello di fissare i rapporti che esistono fra la spiegazione scientifica della natura e la considerazione del fine ad essa inerente per questa antinomia del giudizio teleologico:

Tesi: « Ogni produzione delle cose materiali è possibile secondo leggi puramente meccaniche ».

Antitesi: « Alcuni prodotti della natura non sono possibili secondo leggi puramente meccaniche ».

La scienza della natura non può essere che meccanica; la natura è quello che è nel cieco succedersi dei suoi fatti; spiegarla vuol dire provare la necessità causale con cui un fenomeno ne produce un altro; il fine non può essere un principio costitutivo della scienza oggettiva. Tuttavia poichè il sistema totale dell'esperienza, non in quanto alla sua estensione, ma in quanto alla forma stessa della sua costituzione, non è concepibile fino all'ultimo residuo senza ammettere un disegno finale, bisogna com-

(1) La finalità obbiettiva non è connessa necessariamente col concetto della natura e sorpassa qualsiasi esperienza. « Che le cose della natura — scrive Kant — servano l'una all'altra come mezzi a fini, e che la loro stessa possibilità sia a sufficienza intelligibile soltanto per questa specie di causalità, sono affermazioni di cui non troviamo nessuna ragione nel concetto generale della natura come insieme degli oggetti sensibili. Nelle due finalità precedenti la rappresentazione delle cose, essendo qualche cosa in noi, poteva ben essere concepita, anche *a priori*, come appropriata e adatta a produrre l'accordo finale interno delle nostre facoltà conoscitive; ma come dei fini, che non sono nostri, e che neppure convengono alla natura (che noi non ammettiamo come un essere intelligente) possano o debbano costituire una specie particolare di causalità, o almeno una singolare regolarità di questa, non si può presumere *a priori* con qualche fondamento. E ciò che è più, la stessa esperienza non ci può dimostrare la loro realtà: bisognerebbe che con un procedimento sofistico si fosse già introdotta l'idea dello scopo nella natura delle cose, ma senza derivarlo per mezzo dell'esperienza dagli oggetti e dalla loro cognizione; allora la si adopera più per concepire la natura per analogia con un principio soggettivo del legame delle rappresentazioni in noi che per conoscerla mediante principii oggettivi ».

pletare la spiegazione meccanica con la considerazione teleologica; ciò si manifesta necessario specialmente in due campi:

1.º Nel campo degli esseri organizzati, perchè una spiegazione meccanica della vita è qualche cosa che non si riesce a comprendere.

« L'archeologo della natura — dice Kant — è libero di derivare, mediante il meccanismo che gli è noto o che ha più ragione di supporre, dalle tracce che hanno lasciato i più antichi cataclismi naturali, tutta quella famiglia di creature (perchè così bisogna rappresentarsela, se deve avere un fondamento questa generale parentela). Dal grembo della terra, la quale uscì anch'essa dal suo stato caotico, quasi come un grande animale, egli può far nascere in principio delle creature la cui forma ha un grado minimo di finalità, e da questa altre che si conformano in un modo più appropriato al loro luogo di nascita e ai loro rapporti reciproci, finchè questa matrice stessa, irrigidita, ossificata, non limita i suoi parti a specie definite che non dovranno più degenerare, e lascia così quella varietà che ha prodotto, come se fosse giunta al termine dell'operazione di quella feconda forza formatrice. Ma infine egli dovrà attribuire a questa madre universale un'organizzazione che abbia per scopo tutte queste creature; altrimenti non si potrebbe concepire la possibilità della forma finale nei prodotti del regno animale e vegetale. E allora egli non avrebbe fatto altro che differirne la spiegazione, e non potrebbe lusingarsi di aver resa indipendente la produzione dei due regni dalla condizione delle cause finali » (1).

2.º Nel campo della *specificazione della natura* relativamente alle sue leggi empiriche. Senza un concetto finalistico non si può risolvere il problema come mai dalle percezioni, date da una natura che contiene un'infinità varia di ordinamenti empirici, possa risultare un sistema coerente.

L'intelletto possiede *a priori* delle leggi generali della natura, senza cui non potrebbe esservi alcun oggetto di conoscenza; ma esso ha bisogno inoltre di un certo ordine della natura nelle leggi particolari, che può conoscere solo empiri-

(1) *Ibid.*, § 80.

camente e il cui valore è contingente, cioè soltanto di fatto; questo elemento speciale della natura non può essere pensato se non come tendente a un fine: da una parte in accordo con le forme del nostro intelletto, dall'altra in accordo, si potrebbe dire, con sè stesso in quanto la materia così infinitamente varia e confusa dei dati empirici si raccoglie in un tutto unitario in modo da poterla dividere in generi e in specie e da applicare i principii della spiegazione e dell'intelligenza di un dato alla spiegazione e all'intelligenza dell'altro (1).

Queste sono le ragioni per una concezione finalistica della natura e per vedere nell'immenso meccanismo della causalità universale la realizzazione di uno scopo supremo.

Kant però ritiene che la ragione non possa dimostrare nè che la natura opera *soltanto* con una causalità meccanica (tesi), nè che essa opera *anche* con una causalità finale (antitesi) «perchè non possiamo avere *a priori* alcun principio determinato della possibilità delle cose secondo leggi della natura puramente empiriche». Meccanismo e teleologia sono principii regolatori o norme per l'investigazione del mondo naturale, e non principii costitutivi della possibilità degli oggetti stessi, così che l'antinomia citata deve esprimersi in quest'altro modo:

Tesi: «Ogni produzione delle cose materiali e della loro forma deve essere giudicata possibile secondo leggi puramente meccaniche».

Antitesi: «Alcuni prodotti della natura materiale non possono essere giudicati possibili secondo leggi puramente materiali» (2).

---

(1) Cfr. *Ibid.*, *Einleitung*, § V.

(2) Così espressa l'antinomia non dà due proposizioni contraddittorie come avveniva nella prima maniera, «perchè quando dico: io debbo *giudicare* possibili secondo leggi puramente meccaniche tutti i fatti della natura materiale, e quindi tutte le forme che ne sono il prodotto, non dico implicitamente che tali cose sono possibili solo in questo modo (con l'esclusione di ogni altra specie di causalità); voglio indicare solo che debbo riflettere su di esse sempre secondo il principio del puro meccanismo della natura, e che perciò questo meccanismo debbo studiarlo quanto più è possibile, perchè se non lo si mette a fondamento della ricerca non si può avere una vera conoscenza della natura. Ciò non impedisce di applicare la seconda massima, quando se ne presenti l'occasione, cioè di investigare e di riflettere su certe forme della natura, e all'occasione di queste anche su tutta la natura, secondo un principio che è interamente diverso dall'esplicazione col meccanismo naturale, cioè il principio delle cause

Si vede così che l'opposizione è dovuta alla nostra mentalità e che noi non possiamo determinare il modo di conciliazione perchè non conosciamo le cose come sono in sè stesse. Può darsi che teleologia e meccanismo siano d'accordo senza che noi ce ne accorgiamo e che avvenga quindi come nell'esempio citato dell'uomo di genio, che agisce certamente in conformità delle regole dell'arte, ma senza saperlo. Tuttavia, poichè la causalità finale ci fa pensare un essere intelligente come fondamento della natura, noi possiamo domandarci se sia possibile conciliarla con la causalità meccanica.

Kant risponde che sebbene le spiegazioni fatte secondo uno di questi principii non si possano confondere con quelle fatte secondo l'altro perchè nella natura meccanismo e finalità stanno reciprocamente di fronte (1), tuttavia essendo questo e quella in un medesimo oggetto, la conciliazione è possibile purchè si ammetta un Essere trascendente, che dobbiamo rappresentarci « come una *sostanza* semplice, e l'attributo di questa, su cui si fonda la qualità specifica delle forme della natura, cioè l'unità dei fini, come intelligente; e il rapporto di quelle forme a questa sostanza (a causa della contingenza che ci rappresentiamo in tutto ciò che concepiamo come possibile solo in quanto scopo) come il rapporto di una causalità » (2). Questo Essere risolve in una legge superiore la natura conosciuta dall'uomo, subordinando il meccanismo stesso, cioè la natura con le sue leggi e il suo operare, a un supremo scopo finale.

Quale può essere questo scopo?

---

finali. Perchè così non è abolita la riflessione secondo la prima massima, che anzi è comandato di seguirla fin dove si può; e nemmeno è detto che quelle forme non erano possibili secondo il semplice meccanismo della natura. Si afferma solo che la ragione umana, seguendo il principio del meccanismo in questo modo, potrà ben trovare altre conoscenze di leggi naturali, ma non si formerà mai il minimo concetto di ciò che costituisce il carattere specifico di uno scopo naturale; lasciando così indeciso se nel principio interno, a noi ignorato, della natura possano riunirsi in un principio unico la relazione fisico-meccanica e la relazione finale delle cose medesime; e si dice solo che la nostra ragione non è capace di operare questa unione, e quindi il Giudizio, in quanto *riflettente* (per mezzo di un principio soggettivo) e non in quanto *determinante* (conformemente a un principio oggettivo della possibilità delle cose in sè) è obbligato a concepire a fondamento della possibilità di certe forme della natura un altro principio, diverso da quello del meccanismo naturale ». *Ibid.*, § 70.

(1) *Ibid.*, § 78.

(2) *Ibid.*, § 80.

« Quando si domanda perchè una cosa esiste — dice Kant — la risposta è o che la sua esistenza e la sua produzione non hanno alcun rapporto con una causa cha agisce secondo fini, e allora la sua origine si riporta sempre al meccanismo della natura, oppure che vi è un principio intenzionale della sua esistenza (in quanto essere naturale contingente), e questo pensiero difficilmente si può separare dal concetto di una cosa organizzata; perchè, siccome noi dobbiamo ammettere per la sua possibilità interna una causalità di cause finali ed un'idea che sia il principio di questa, non possiamo concepire l'esistenza di questo prodotto altrimenti che come fine. Difatti si chiama *scopo* l'effetto rappresentato, di cui la rappresentazione è nel tempo stesso il principio che determina la causa intelligente ed efficiente a produrlo. In questo caso perciò si può dire o che lo scopo dell'esistenza di tale essere naturale è in lui stesso, vale a dire che esso non è semplicemente scopo, ma *scopo finale*, oppure che lo scopo finale sta fuori, in altri esseri naturali, cioè l'oggetto ha un'esistenza conforme al fine non come scopo finale, ma come mezzo necessario. Ma se noi percorriamo tutta la natura non troveremo in essa, in quanto natura, alcun essere che possa pretendere al principio di essere lo scopo finale della creazione; e si può dimostrare anche *a priori* che ciò che in qualche modo potrebbe essere lo scopo ultimo della natura, con tutte le determinazioni e le proprietà di cui si potrebbe corredarlo, non può esser mai, come cosa della natura, uno scopo finale ».

Solo l'uomo in quanto da un lato appartiene alla natura e dall'altro la supera, può essere l'ultimo scopo della creazione « perchè è l'unico essere della terra, il quale possa farsi un concetto di scopo, e di un aggregato di cose formate secondo un fine possa fare con la sua ragione un sistema di fini » (1).

Ma se si deve trovare nell'uomo stesso ciò che deve essere elevato a fine mediante il suo legame con la natura, questo fine o « sarà tale che possa essere soddisfatto spontaneamente dalla beneficenza della natura » cioè la *felicità*, oppure « consisterà nell'attitudine e nell'abilità rispetto ad ogni specie di fini con

(1) *Ibid.*, § 82, 84.

cui l'uomo possa usare della natura (esternamente ed internamente)» cioè il *fine morale*. Attraverso una serie di considerazioni riguardanti lo stato triste dell'uomo sulla terra Kant conclude che è nulla il valore della nostra vita rispetto alla felicità e che quindi soltanto l'altro fine può essere quello che la natura abbia ragione di porre relativamente alla specie umana, cioè, «il valore che diamo noi stessi alla nostra vita mediante ciò che facciamo non solo, ma che facciamo così liberamente e indipendentemente dalla natura, che anche l'esistenza della natura non può essere un fine che sotto questa condizione» (1). La felicità non è congiunta con la moralità se non come conseguenza.

In tal modo la visione teleologica mette capo alla credenza etica in un ordinamento divino del mondo. Infatti, riconoscendo l'uomo come scopo della creazione, solo in quanto è essere morale, abbiamo la condizione precipua per riguardare il mondo come una unità retta da fini e come un sistema di cause finali; ma abbiamo sopratutto relativamente al rapporto dei fini della natura ad una causa intelligente del mondo (rapporto per noi necessario data la costituzione della nostra ragione) un principio, il quale ci permette di concepire l'essenza e le proprietà di questa causa prima come il supremo principio nel regno dei fini, e così di determinarne il concetto non soltanto come essere intelligente e legislativo per la natura, ma anche come il capo legislatore in un regno morale di fini. «Relativamente al supremo bene, possibile sotto il suo impero, cioè riguardo all'esistenza di esseri ragionevoli sotto leggi morali, penseremo questo essere originario come *omnisciente*, perchè in tal modo non gli sia nascosto l'intimo delle intenzioni, che costituisce il vero valore morale delle azioni; lo penseremo come *onnipotente* perchè possa adeguare tutta la natura a questo scopo supremo; come *assolutamente buono* e nel tempo stesso *giusto*, perchè questi due attributi, chs insieme costituiscono la saggezza, sono le condizioni della causalità di una causa suprema del mondo, in quanto supremo bene sotto il dominio delle leggi morali; e così in essi dobbiamo pensare gli altri attributi trascendentali,

(1) *Ibid.*, § 85, 86.

come l'*eternità*, l'*onnipresenza* ecc., che debbono essere presupposti relativamente a tale scopo finale ».

La teleologia morale colma così le lacune della teleologia fisica e fonda una teologia.

La teleologia fisica fornisce una prova sufficiente per ammettere l'esistenza di una causa intelligente del mondo. La teleologia morale ci obbliga ad uscire dal mondo e a cercare, dato il rapporto della natura con la nostra moralità, un principio supremo per rappresentarci la natura come finale anche relativamente alla legislazione morale interna e alla possibile esecuzione di questa. La teleologia infine ci fa ammettere una causa morale del mondo per proporci uno scopo finale in conformità della legge etica; e siccome questo scopo è necessario, nella stessa misura e per la stessa ragione è necessario ammettere quella causa, cioè l'esistenza di Dio (1).

Come si vede la realtà di Dio è qui dimostrata soltanto per l'uso pratico della nostra ragione che non può concepire la possibilità di una finalità fondata sulla legge morale e il suo oggetto, quale si trova in questo scopo finale, senza ammettere un supremo autore del mondo che sia nel tempo stesso un legislatore morale; ma teoreticamente nulla possiamo determinare circa la sua esistenza (2).

Il dissidio tra ragione teoretica e ragione pratica è dunque colmato nella ragione estetica, ma sempre attraverso il primato della ragione pratica.

---

(1) *Ibid.*, § 87.

(2) « Che per l'esistenza delle cose conformemente ad uno scopo finale si debba ammettere un essere intelligente, e non solo intelligente (quale era necessario a spiegare la possibilità delle cose naturali, che eravamo obbligati a giudicare come fini), ma nel tempo stesso morale, come autore del mondo, e quindi un Dio: è questa una inferenza così costituita che si vede esser tratta semplicemente per il Giudizio secondo concetti della ragione pratica e, come tale, non già per il Giudizio determinante, ma per il riflettente. Perchè, infatti, noi non possiamo aver la pretesa di comprendere che, sebbene i principii della ragione moralmente pratica siano in noi essenzialmente diversi da quelli della ragione tecnicamente pratica, lo stesso debba essere nella causa del mondo quando sia accettata come una intelligenza, e che una particolare specie di causalità, diversa da quella che serve semplicemente pei fini della natura, sia ad essa necessaria per lo scopo finale; e che per conseguenza nel nostro scopo finale non abbiamo solo una ragione morale per ammettere uno scopo finale della creazione (in quanto effetto), ma per ammettere anche un essere morale come principio della creazione. Ma possiamo ben dire che, secondo la natura della nostra ragione, ci è impossibile concepire senza Dio una finalità fondata nella legge morale ». *Ibid.*, § 88.

Dio, per quanto non se ne possa assicurare teoreticamente la realtà oggettiva e sia quindi cosa di fede, *res fidei* (1) perchè « è principio costante dell'animo di tener per vero ciò che è necessario supporre come condizione del supremo scopo finalè morale a ragione dell'obbligo stesso che ci lega a questo », e sempre il punto centrale in cui si imperniano le tre Critiche: in quanto si attribuisce alla natura una finalità formale è il fondamento della Ragione pura; in quanto si dà al volere umano il fine a cui ha il compito di approssimarsi in un progresso indefinito, è il fondamento della Ragione pratica; in quanto nel bello e nel sublime si esplica la coscienza del Sovrasensibile, è il fondamento dell'Estetica; in quanto non si può dare uno scopo alla natura senza riconoscere il fine morale e quindi l'Assoluto morale, è il fondamento della Teleologia; tutto esiste in Lui e per Lui.

In questo concetto che il complesso dell'esperienza nella sua totalità in quanto si estende nello spazio e si svolge nel tempo, deve essere considerato come la realizzazione dello scopo che determina il mondo intelligibile extraspaziale ed extratemporale, e che quindi la natura è un indizio del mondo delle idee, sta il legame che unisce le tre fasi del periodo critico. Forse Kant è più platonico di quanto ordinariamente si crede.

Qui si può arrestare la nostra corsa attraverso la vasta e complessa speculazione del filosofo di Königsberg, avendo assolto, crediamo, il modesto compito che ci eravamo proposto: quello di prospettare in un ordine quanto più possibile sistematico i tratti caratteristici di un problema che, avendo assunto varî aspetti nella mente di Kant ed essendo stato discusso in tante opere, riesce difficile cogliere nel suo insieme; lumeggiarlo appieno in tutti i suoi particolari, concretati nelle singole dimostrazioni, avrebbe voluto dire rifare interamente la filosofia kantiana. Per la stessa ragione noi non potevamo avere l'in-

(1) *Ibid.*, § 90 e seg.

tento di una dimostrazione critica completa ed esauriente della soluzione che nelle varie fasi il nostro pensatore ha dato a questo problema, perchè allora avremmo dovuto affrontare in pieno anche gli altri problemi da lui suscitati e specialmente i principii fondamentali del criticismo: in un sistema ogni dottrina fa parte dell'organismo del tutto. Il compito nostro era puramente espositivo, e se alcune osservazioni critiche talvolta abbiamo mosso, ciò è stato fatto al solo fine di renderci conto fino a che punto certi atteggiamenti fossero intelligibili, e quindi sostenibili.

Nella esposizione abbiamo cercato di essere fedeli il più possibile; e se è vero che non si può mai rivivere imparzialmente ed oggettivamente il pensiero altrui, è del pari vero che nel nostro caso il lato soggettivo è rimasto nell'ombra; e ciò, mentre a noi è costato tempo e fatica, ad altri potrà sembrare vecchiume. Fu nostra cura mettere in rilievo il legame delle idee essenziali; ma se la rappresentazione dell'unità e dell'insieme riesce facile per il periodo critico, dove ogni fase non è che il proseguimento e lo sviluppo della precedente, è difficile per quello precritico dove noi crediamo che il nesso di una fase con le altre possa piuttosto artificiosamente indicarsi con parole, che logicamente dedursi; e si capisce; è il periodo in cui questo irrequieto esploratore del mondo del pensiero sente l'insoddisfazione per tutti i sistemi del passato, ma non ha ancora costruito sulle loro rovine l'edificio della nuova filosofia: manca quindi quella unicità di indirizzo che è la caratteristica di chi sa già la meta a cui vuole arrivare.

Il segreto della filosofia di Kant, lo spirito della sua speculazione sta nel fatto che egli non vorrebbe negare se non per poter con più sicurezza affermare, non vorrebbe distruggere se non per riedificare con maggiore solidità, non vorrebbe criticare se non per cogliere poi più larghi motivi di assenso alle sue idee; compito quindi di demolizione da un lato, di ricostruzione dall'altro. Tutti gli sforzi veramente poderosi da lui compiuti intorno al problema di Dio avrebbero dovuto nella sua intenzione portare nella coscienza umana un sempre più saldo convincimento che oltre e fuori il mondo dei fenomeni deve protendersi l'attività spirituale dell'uomo; negando il

mondo intelligibile e la suprema Realtà che ne è il fondamento, il pensiero non può acquietarsi e la vita non può svolgersi che in un materialismo più o meno coerente e larvato. Egli ebbe quello che altri disse il *senso del divino*; ma se una conclusione è possibile trarre dal nostro lavoro, questa non può essere che negativa, perchè nessuna fase del suo pensiero offre, a nostro avviso, una soluzione accettabile del problema proposto. Nel periodo precritico la via fu in gran parte chiusa dal razionalismo della scuola, in quello critico dalla sua stessa teoria gnoseologica così che, spenta la divina luce dell'intelligenza, egli andò brancolando fra le ombre del pragmatismo e dell'estetismo. Possiamo quindi concludere con le parole del nostro vecchio filosofo italiano: « *Non vi ha vita nei pensieri vuoti di oggetti, ma solamente un delirio, che merita compassione* ».

GIOVAN BATTISTA BIAVASCHI
Libero docente di filosofia del diritto nella R. Università di Padova.

IL SISTEMA POLITICO NELLA FILOSOFIA DI E. KANT

Secondo l'insegnamento della perenne filosofia la verità per essenza non ammette contraddizioni: anzi, ogni sapere che dalla stessa si diparte non è più vero sapere. Non solo: esso pone come principio generale che l'universo è l'opera intelligente di un Dio personale, vivo e vero; che all'insieme, non meno che alle singole parti, in armonia colla rispettiva natura, presiede un fine specifico voluto dal Creatore. Così, mentre gli esseri irrazionali tendono al loro fine sotto l'impulso di leggi fisiche, l'uomo vi è condotto da leggi morali. La legge morale è quindi come il perno di tutto l'edificio etico-giuridico. Dalla stessa la legge positiva, direttamente o indirettamente, ritrae la propria virtù di obbligare.

La perenne filosofia distingue poi i doveri perfetti dai doveri imperfetti, perchè gli uni sono coattivi mentre gli altri non lo sono. E questo va inteso non già nel senso che esistano due diverse obbligazioni, chè tutti i doveri sono di loro natura obbligatori, ma nel senso che i doveri giuridici, pur essendo veramente dei doveri morali, si possono far valere mediante la fisica coazione. Sotto il termine generico di doveri morali vengono qui designati da una parte i doveri giuridici, dall'altra i doveri strettamente morali. Queste due specie di doveri, lungi dall'escludersi vicendevolmente si completano. Come giustificazione la perenne filosofia invoca il rapporto necessario esistente tra i predetti doveri e l'ordine sociale alla cui conservazione l'uomo è inclinato da natura. Nella stessa guisa, considera siccome coattivi quei doveri dall'osservanza dei quali dipende essenzialmente il mantenimento dell'ordine sociale; mentre considera come doveri non coattivi quelli la cui inadempienza costituisce bensì una violazione dell'ordine etico, senza però turbare l'integrità dell'ordine sociale. L'ordine giuridico rappresenta quindi una parte essenziale dell'ordine etico. Una riprova lu-

minosa risulta dalla stessa nozione che S. Tommaso dà della giustizia.

Contro tale insegnamento insorge il Machiavelli, il quale proclama la politica indipendente dalla morale. Se ancora si parla di religione o di etica è solo in via subordinata. Il pensiero dominante è la politica presa in senso assolutistico e l'interesse come unica e suprema misura. In entrambi i casi si ha la stessa conseguenza: l'emancipazione della creatura dal Creatore. Per opera di Spinoza nella filosofia e per opera di Machiavelli nella politica si dischiude così una nuova fase: da una parte il razionalismo e l'ateismo, dall'altra un liberalismo pernicioso. In alto il più despotico assolutismo; in basso la rivoluzione legale. Nell'uno e nell'altro caso un solo principio ispiratore: *il numero e la forza* senza morale e senza Dio. Se trattasi di rapporti interni e personali, la norma regolatrice è l'autonomia della ragione; se trattasi di rapporti esterni e sociali, tale norma è la legge *positiva*, cioè, una ragione umana comune ed autonoma. A quest'opera di demolizione dell'edificio etico-giuridico eretto sulle basi della vera sapienza, più di ogni altro, ha contribuito E. Kant.

Il filosofo di Königsberga, non meno dell'Hume, sostiene che la ragione non è in grado di conoscere l'essere reale, e che perciò i giudizî sintetici ed *a priori* rivestono un carattere puramente formale o soggettivo. In luogo della verità oggettiva circa l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, l'uomo, l'ordine morale e giuridico, non resta che un'analisi critica delle forme conoscitive. A temperare le conseguenze disastrose della *ragione pura*, viene *la Critica della ragione pratica*, nella quale, sotto i velami dell'*imperativo categorico*, è riposta la nozione razionalistica del dovere.

L'*imperativo categorico* rappresenta la pietra angolare di tutto il sistema etico kantiano, non solo, ma il mezzo più acconcio per comprendere il vigoroso indirizzo razionalistico che si ebbe di poi nella concezione dell'etica, indirizzo tanto più nefasto, in quanto che apparentemente, ed in antitesi coi sistemi sensualistici ed utilitari, esalta la dignità della ragione umana e della libertà; ma che in sostanza costituisce un rimedio certo più pericoloso dello stesso male. Già prima di Kant, il mate-

rialismo aveva portato, ripetutamente, i suoi strali contro il carattere teocratico nella scienza e nella vita; ma senza arte alcuna, in forma anzi violenta e grossolana. L'autore della *Critica* conserva la legge morale con tutte le sue prerogative; ma fa della medesima una pura legge razionale, una legge a sè senza alcuna relazione formale col Creatore. Di qui doveva scaturire tutto il veleno che nasconde il sistema kantiano.

***

Il filosofo tedesco distingue tra il diritto naturale ed il diritto positivo, non solo, ma pone il diritto naturale come regola assoluta del diritto positivo. Considera poi lo stesso *jus naturae* come un diritto puramente razionale, indipendente da ogni ordine superiore, fondato su principî *a priori*. Il diritto resta così separato dalla morale. Questa separazione è, anzi, una delle parti più caratteristiche ed originali di tutto il sistema.

Il Kant divide, infatti, la *metafisica dei costumi*, « *Metaphysik der Sitten* » in due parti: elementi metafisici della dottrina del diritto, « *Rechtslehre* », ed elementi metafisici della dottrina della virtù, « *Tugendlehre* ». Entrambe queste parti si fondano sulla ragione pratica che ha per oggetto le leggi *a priori*. La dottrina del diritto si occupa dei doveri giuridici, mentre la dottrina della virtù si occupa dei doveri morali; quella ha per oggetto la legalità dell'azione, questa la moralità. L'una serve di legislazione esterna o giuridica, l'altra di interna od etica. La morale abbraccia gli atti interni; il diritto si applica soltanto alle azioni esterne, perchè queste soltanto formano oggetto di coercizione.

Secondo questi criteri fondamentali, sarà conforme al diritto ogni azione che permette alla libertà di ognuno, seguendo una legge generale, di accordarsi con la libertà di tutti. La nozione del diritto resta con ciò limitata alle relazioni esteriori per la ragione che lo stesso non si cura dei motivi interni che determinano l'azione, ma di questo si appaga: che l'azione, esternamente, sia conforme alla legge. D'onde il principio a

base dei doveri giuridici sarà il seguente: *agire esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà di ognuno in armonia con delle leggi generali.* Questa nozione, implicitamente, racchiude anche il concetto della coattività come elemento costitutivo del diritto. Ma la teoria kantiana troverà il suo punto culminante nella formula seguente: il diritto consiste nella possibilità dell'accordo di una coazione generale e reciproca con la libertà di ognuno. Invero, posto il principio generale, che la libertà di ognuno deve accordarsi colla libertà di tutti, ne segue logicamente che ogni azione, dal momento che contrasta con la libertà, contrasta pure col diritto e come tale deve essere repressa. Laonde sorge nella società il diritto di valersi della forza per reprimere tale azione, che è un'azione ingiusta. La coazione è perciò conforme alla legge generale della libertà, essa è giusta.

Nessuna meraviglia adunque se, nella sua teoria del diritto pubblico, il Kant si sforza di conciliare il minimo di autorità col massimo di libertà, cioè, se limita il compito del potere civile alla semplice protezione giuridica, od alla tutela dell'ordine esterno e ai casi in cui l'esercizio della libertà potesse entrare in conflitto. Questa concezione è però disastrosa per il diritto che viene spogliato di ogni carattere morale. Un'azione per questo solo che non lede la libertà altrui, che si compie con l'altrui consenso od approvazione, non è ancora, necessariamente, un'azione giuridica e tanto meno un'azione morale. Infatti, se un'azione, a patto solo che esista il mutuo e libero consenso, dir si deve conforme al diritto, molte azioni per sè inique ed ingiuste, a questa sola condizione saranno legalizzate.

Nè tale deficienza viene superata col dire che la uguale libertà di tutti va concepita come una legge generale proibente ogni azione iniqua. No: perchè di due cose l'una: o non si tratta qui che della legge morale e perciò stesso il diritto fa parte dell'etica; o trattasi invece di una semplice possibilità esterna della eguale libertà di tutti, e allora si ricade nell'errore di prima. Il Kant lascia insoluta la questione perchè non spiega da dove il diritto attinga il suo contenuto specifico, la forza obbligatoria. Certo, se ad ognuno fosse lecito di estendere in modo illimitato la propria libertà, seguirebbe un conflitto generale, una *guerra*

di tutti contro tutti. L'ordine e la pace sociale esigono che l'individuo limiti la propria così che possa coesistere l'altrui libertà. Non solo, ma non appena dovesse oltrepassare la rispettiva sfera d'azione, occorre l'autorità per richiamarlo a dovere, ristabilire l'ordine leso. Se mancasse tale diritto, la legge sarebbe spesso impunemente violata.

Per questo appunto, più che porre la condizione secondo la quale può coesistere la mutua libertà di tutti, il Kant doveva dire a che punto trovasi il limite oltre il quale si ha la lesione della libertà e quindi dell'altrui diritto; doveva cioè stabilire fin dove si estenda la sfera legale dell'uno e dove incominci quella dell'altro. Invece constata solamente che il singolo deve limitare la propria libertà così da rendere possibile una uguale libertà degli altri. In altre parole, l'uomo opera legalmente finchè non lede il diritto. Ora l'invocare una legge generale della libertà senza stabilirne il contenuto, non risolve il problema. Così, qualora il più debole, non potendo resistere al più forte, si sottrae colla fuga, secondo il Kant non si avrebbe una lesione dell'altrui diritto. All'atto pratico, dipende quindi solo dalla forza lo stabilire la sfera d'azione di ogni singolo. Ora può darsi che alla collisione di più forze risulti un equilibrio relativamente duraturo senza che si abbia una eguale libertà dei singoli, una stessa sfera d'azione. La formula kantiana racchiude bensì un sottinteso di alto valore, il diritto originario alla libertà, ma ha il capitale difetto di non indicare la sfera entro la quale essa libertà deve esplicarsi per essere degna della natura umana e perfezione della medesima.

Inoltre, spinta alle ultime conseguenze, la teoria kantiana conduce al più crasso individualismo ed alla rivoluzione. L'unica forma di governo, la sola legittima, è la forma democratica ispirata ai principî radicali. L'ordine giuridico oscillerà tra questi due estremi: da un lato il socialismo, dall'altro il monopolio progressivo delle private libertà. Come ultimo risultato, l'onnipotenza e l'assolutismo statale. Laonde, dimenticando che il

diritto è eterno, che non si piega al capriccio, separandolo dalla morale e foggiandolo a proprio uso e consumo, si toglie al medesimo l'intrinseco valore. Ai rapporti interni ed essenziali vengono sostituiti i rapporti esterni, alla bontà specifica del diritto ed alla forza obbligatoria, un meccanismo esteriore, un equilibrismo avente per unica base e movente la forza o l'arbitrio. Qualunque sia la forma di governo, non può riuscire che a rovina non appena proclama il diritto indipendente dalla morale per considerare il medesimo come un puro rapporto coattivo esterno, del quale lo Stato avrebbe in mano il monopolio ed il brevetto d'invenzione.

Vuoi che l'arbitrio statale si esplichi con una legge di conquista o di spogliazione dei beni ecclesiastici, vuoi che si affermi sotto forma di *Kulturkampf*, ledendo i più sacri diritti della società religiosa, con la laicizzazione della scuola, oppure con la profanazione della famiglia, si arriva sempre al medesimo risultato: l'assolutismo statale. Poco importa se è l'imperatore romano che dichiara legge generale il proprio beneplacito od il principe protestante che eleva la propria fede a norma dell'altrui credenza, od anche il cosidetto monarca legittimo che proclama la propria volontà come volontà suprema dello Stato, oppure qualche giacobino della Rivoluzione che identifica la libertà col despotismo della ragione, od un sedicente liberalismo che confonde la libertà con l'autocrazia della legge: in ogni caso, si arriva sempre allo stesso assolutismo del potere legiferante, alla stessa concezione socialistica del diritto come della società.

Al contrario, ogni difficoltà resta superata quando si ponga in relazione il diritto originario alla libertà col fatto che l'uomo è sociale per natura. Sotto questo nuovo aspetto, scaturisce un insieme di fini proprii all'uomo nella sua qualità di essere sociale, che riflettono direttamente il benessere comune. Ora, rispetto a tali fini, l'uomo non è più libero di fare ciò che vuole, trovandosi in giuoco, oltre che il proprio, il fine sociale ed il suo conseguimento ordinato. Finchè non si tratta se non della vita privata, salvo restando l'ordine sociale, l'uomo risponde solo a Dio ed alla propria coscienza. Entro questi limiti, il potere civile non ha alcuna ingerenza. Non così appena trattasi di rapporti tra l'individuo ed il suo simile. In questo caso, non appena osta-

cola il suo simile nell'adempimento dei doveri morali o sociali, oppure in ciò che è destinato ad abbellire e nobilitare la vita, devia dal proprio fine e insorge direttamente contro l'ordine etico-giuridico. Qui si rende necessario il potere civile per reprimere ogni violazione e condurre i riluttanti all'osservanza dei propri doveri. Ora, se l'individuo deve vivere in pace col suo simile, rispettare i suoi diritti, deve altresì cooperare col medesimo per il conseguimento di quei fini umani che, altrimenti, non potrebbero essere raggiunti o solo in modo imperfetto. Non solo: l'unione di più persone, in vista di un fine determinato, esige la reciproca limitazione della libertà. È questo un principio valevole per ogni forma di convivenza e tanto più per la società civile. Ond'è che al dovere degli uni di contribuire positivamente al benessere comune corrisponde negli altri il diritto di esigere tale cooperazione. Anzi, ogni volta che l'individuo si rifiutasse di dare liberamente tale contributo, sorge per l'autorità il diritto di indurvelo con la forza.

Concepita in questo senso, la formula kantiana racchiude un contenuto che prima non aveva. Mentre il diritto, prima, non era che l'insieme delle condizioni secondo le quali la libertà dell'uno può coesistere colla libertà degli altri, seguendo una legge generale della libertà; ora, è la norma che limita l'uso della libertà individuale nella misura richiesta dal conseguimento dei fini inerenti all'umanità. Da una nozione vaga del diritto, si passa alla sua nozione strettamente specifica, si afferma che il cittadino deve limitare la propria così da rendere possibile l'altrui libertà, non solo, ma si determina direttamente il limite entro cui la stessa libertà può esplicarsi. Qui si parte, cioè, dal principio generale che l'uomo è l'opera intelligente di una causa prima ordinatrice; che da natura è portato a crearsi una famiglia e quindi, non a caso, trovasi dappertutto a far parte dello Stato. Non solo. Si afferma altresì che esso, nella sua qualità di cittadino, ha dei fini da raggiungere e perciò stesso dei doveri da compiere. Finchè non si tratta che dei doveri verso Dio e verso se stesso, egli è libero di conformarsi o no alla legge morale per il motivo che è libero di conseguire l'ultimo suo fine e la propria felicità, oppure di deviare preparando con ciò la sua rovina.

Non così appena entrano in giuoco dei fini umani in relazione ai suoi simili. In questo caso, ogni individuo deve limitare la propria libertà in guisa da permettere che anche il suo simile possa liberamente conseguire i predetti fini. Da una parte, la legge morale non mira che all'intenzione, agli atti umani considerati dal punto di vista individuale; dall'altra, ha bensì per oggetto le azioni umane, ma solo in quanto dir si possono sociali. Nel primo caso il fine è puramente personale, l'individuo non risponde che a Dio ed alla propria coscienza, nel secondo trattandosi di fini generali inerenti all'umanità, necessari per una vita sociale ordinata, deve rispettare la legge anche suo malgrado. Altrimenti, oltre che mancare al proprio fine, impedirebbe al prossimo il libero conseguimento dei predetti fini. Ed ecco come si spiega negli altri il diritto di esigere da esso individuo che si conformi, a sua volta, a questa legge suprema di ogni umana socievolezza. Se la formula kantiana non fissava il limite entro cui devesi esplicare l'attività del singolo per non ledere gli altrui diritti, qui si stabilisce espressamente, che l'individuo non può estendere la propria libertà così da ostacolare il suo simile nel libero esercizio dei propri diritti, come non può tralasciare le azioni richieste pel conseguimento di detti fini. Il motivo si è: che la stessa conservazione dell'ordine morale, vuole siano represse tutte le azioni che ledono i diritti altrui, e che, al contrario, siano rese coattive quelle le quali, pur essendo necessarie alla predetta conservazione, non si possono ottenere liberamente dall'individuo. Donde appare altresì che la coazione non è un elemento costitutivo del diritto, come erroneamente opina il Kant, ma una conseguenza richiesta dalla debolezza umana e dal fine a cui mira il diritto. Essa non denota che la facoltà del potere di valersi della forza per indurre, anche loro malgrado, tutti i cittadini all'osservanza della legge. Non solo: risulta parimenti che l'ordine giuridico è intimamente unito all'ordine morale: è unito quando denota il giusto come oggetto formale della virtù che spicca tra tutte le virtù morali: la giustizia; è unito quando denota la legge, perchè viene dedotto dalla morale come conclusione o determinazione; è unito, infine, quando viene preso come facoltà morale, perchè in questa accezione designa un potere nell'ordine spirituale, a cui negli

altri corrisponde un obbligo stretto, che va osservato sotto pena di violare la giustizia.

***

Ma vediamo come l'autore della *Critica*, dalla nozione del diritto passa a quella dello Stato. Per ottenere che ognuno rispetti in modo conveniente e duraturo la libertà degli altri, fa d'uopo, opina il Kant, un comune potere incaricato di dirimere giudizialmente le controversie e di dare efficacia alle decisioni per mezzo della coazione. E poichè, nello stato di natura, manca ogni diritto e perciò anche ogni garanzia a tutela della propria libertà, naturalmente, gli uomini sono condotti a formare la società civile, a sottomettersi ad una pubblica e comune autorità. Lo Stato viene quindi concepito siccome l'unione stabile di una moltitudine di persone sotto la protezione legale. Questa protezione, o tutela del diritto, non ha che una funzione puramente negativa, perchè lo Stato non può nè deve occuparsi del benessere e della felicità dei sudditi. Di una cosa sola si preoccupa, tutelare l'ordine giuridico, difendere e conservare i cittadini nella loro esistenza sociale.

Come ognun vede, il filosofo tedesco assegna allo Stato un compito ristretto e parziale, in antitesi colla storia e colla stessa natura sociale dell'uomo. Così, mentre dal punto di vista interno cerca di emancipare la creatura da ogni legge che non sia la propria, dal punto di vista esterno, stabilisce l'equilibrio della libertà individuale. La libertà non va soggetta ad altri limiti che a quelli necessari per assicurare a tutti una uguale sfera d'azione. Lo Stato ha dunque per compito non già il benessere comune, ma la uguale libertà di tutti i cittadini. In questa libertà, unicamente, è riposta la realizzazione del suo fine, la norma suprema della propria attività sociale. Ogni diritto, poi, dipende dalle leggi, ed ogni legge pubblica promana da una pubblica volontà. A questa volontà nessuno può resistere senza violare la giustizia. Sotto questo aspetto, non esiste altra volontà che quella collettiva del popolo, per il semplice motivo che uno non può essere ingiusto contro se stesso. Questa legge generale, che si fonda sulla volontà popolare, non è altro che il contratto

originario col quale l'uomo rinuncia alla primitiva libertà per ritrovare, nella sottomissione alla legge come cittadino, questa stessa libertà in forma nuova, ossia, morale e civile. Emancipato così da ogni ordine superiore, lo Stato diventa padrone assoluto, arbitro e giudice inappellabile delle proprie azioni.

Per sè stessa, la libertà, presa indipendentemente da ogni fine superiore, ancora non rappresenta un bene morale, potendo condurre sia al bene che al male. La stessa è certamente un bene grande, non però il sommo bene; non è fine a sè, ma subordinato. La libertà è un bene appunto perchè consente all'uomo di perfezionarsi, di compiere ciò che è conforme alla natura sua, cioè il bene morale. Il libero esercizio della libertà umana, non è un fine a sè o un fine assoluto. Intanto la libertà creata ha un senso in quanto viene posta in relazione con l'ordine etico-giuridico, con un'autorità superiore o col fine ultimo che è Dio. Il filosofo tedesco non poteva, gratuitamente, contrapporre a questa una nuova soluzione e proclamare la libertà come bene supremo a cui tutto va ricondotto, o come il maggior bene che il potere politico possa dare, senza fornire la prova decisiva della sua asserzione.

Ma la prova non fu data perchè non si poteva dare. La storia e la sana ragione insorgono contro questa soluzione. La uguale libertà di tutti può esistere coll'ignoranza e l'analfabetismo dei sudditi, con la mancanza di mezzi di comunicazione, l'indigenza e la miseria; può esistere traverso la più sfrenata licenza di stampa e di parola, nel libertinaggio, nella pornografia, in occasione di pubbliche calamità, di peste, di colera, d'inondazioni, di moti tellurici, ecc. Invero, sotto questo aspetto lo Stato non è più un corpo morale, ma un semplice custode dell'ordine pubblico e della pubblica tranquillità, una guardia di pubblica sicurezza con l'incarico di vigilare affinchè i cittadini possano tranquillamente accudire ai propri affari e ricercare la propria felicità. È questa la teoria dello Stato gendarme. Della società in cui l'uomo opera e vive il Kant non si cura affatto. Gli basta vedere e stabilire come possa assicurarsi la libertà di tutti, null'altro essendo lo scopo del diritto. Contrariamente sta però il fatto: che lo Stato ha dei veri diritti rispetto ai cittadini, mentre i cittadini hanno dei veri doveri, come ad esempio i

doveri di giustizia legale. Ora, tali diritti non mirano tanto ad assicurare una uguale libertà di tutti, quanto a procacciare il benessere materiale della società. Ma questo benessere reclama imperiosamente che si provveda a tutta una serie di bisogni. Se dall'industria, dal commercio, dall'agricoltura e dall'igiene come da una infinità di invenzioni moderne vengono creati bisogni nuovi che influiscono profondamente sui rapporti sociali ed internazionali, perchè lo Stato non avrà il diritto ed il dovere di intervenire per il bene dei sudditi al di sopra della sfera del semplice equilibrismo della libertà?

Del resto lo Stato non si è mai limitato alla semplice protezione giuridica dei cittadini, ovunque e sempre ha positivamente contribuito al benessere comune. Lo stesso diritto della giustizia distributiva, più che assicurare una uguale libertà a tutti, comanda che siano ripartiti i pubblici beni e gli oneri, avuto riguardo ai meriti ed alle forze dei singoli individui. Questo diritto, più che della uguale libertà dei cittadini, tien conto dei meriti rispettivi e delle forze individuali. Nè si venga a dire che la formula kantiana non ha per oggetto il diritto della giustizia legale e quello della giustizia distributiva, bensì solo il diritto corrispondente alla giustizia commutativa. Anche ciò ammesso, la distinzione non è scevra di difficoltà. Per quanto il diritto della giustizia commutativa miri anzitutto ad assicurare la libertà e l'indipendenza dei cittadini in ciò che «loro» spetta, in pratica, questo «loro» può differire dall'una all'altra persona. Così, nel ricco e nel povero, nel padrone e nel servo. Lo stesso diritto della giustizia commutativa, sia pure che tenda in primo luogo a garantire la libertà e l'indipendenza dei cittadini in ciò che «loro» appartiene, non è per nulla incompatibile colle differenze di classe, di condizione e di coltura e quindi non ha per iscopo quella uguale libertà di tutti proposta dal Kant come ideale del diritto.

Questa teoria, inoltre, ha il grave torto di condurre a delle conseguenze disastrose sia nel campo etico come in quello economico-sociale. Quando, invero, si parte dal principio assoluto che lo Stato non ha il diritto di occuparsi del benessere comune se non nella misura richiesta per meglio assicurare i diritti e la libertà personale si arriva all'assurdo che, salva restando questa

libertà, lo Stato non ha il diritto di reprimere, putacaso, ciò che è lesivo della pubblica moralità. Purchè la libertà personale resti intatta, poco importa che il buon costume vada in rovina, che l'incauta gioventù si perda moralmente; come poco importa che s'insulti alla religione, che si scherniscano le virtù e le tradizioni migliori, consacrate dalla pietà dei padri. Sotto l'egida di questa teoria, il vizio e la corruzione trovano la più ampia garanzia di successo. Laonde, mentre lo Stato sacrifica sull'altare della protezione giuridica quanto ha di più sacro, inconsciamente, prepara il sacrificio di sè stesso.

La concezione kantiana va dunque rigettata perchè conduce necessariamente alla più ripugnante indifferenza statale rispetto alla religione, al buon costume ed alla pubblica moralità e, per giunta, perchè favorisce la propaganda anarchica e rivoluzionaria. Va rigettata perchè lo Stato ha il dovere di curarsi anche del benessere comune dei cittadini, di accordare le cariche e gli onori al merito, di reprimere il vizio in tutte le sue forme, di sorvegliare la stampa, il teatro, il cinematografo, di favorire una sana educazione, preparando un ambiente moralizzatore, nel quale si fecondino i germi di quelle virtù, che perfezionano l'individuo e garantiscono la vita ed il benessere del civile consorzio.

Prof. ULISSE PUCCI

LA PEDAGOGIA DI KANT

Le necessità della vita costrinsero Kant ad iniziare la sua carriera d'insegnante come precettore: quest'ufficio egli esercitò, per nove anni, in diverse famiglie che gli affidarono i figlioli e, senza dubbio, a giudicare dalla devozione dimostratagli da parecchi dei suoi scolari, in tutta la sua vita, dovette adempiere con successo tale compito, anche se egli si accusa, come Rousseau, di essere riuscito meglio nella teoria dell'educazione che nella pratica. Un illustre scolaro, l'Herder, ci ha lasciato di lui questo ritratto così noto: « Io ho avuto la fortuna di conoscere un filosofo che fu il mio maestro. Nei suoi anni più floridi egli possedeva quella giocondità e serenità giovanile che, come io credo, l'ha accompagnato anche nella sua tarda età. La sua fronte aperta fatta per pensare, era la sede di una perenne letizia, d'una gioia imperturbabile; l'eloquio più ricco di pensiero gli fluiva dalle sue labbra, lo scherzo, i sali, l'*humour* erano ai suoi cenni e tutto quanto insegnava, egli lo comunicava nella forma più piacevole ». E dopo aver accennato che colla stessa equità giudicava i filosofi come esponeva le leggi naturali, accoglieva le leggi dei fisici con gli scritti di Rousseau, l'Herder continua che: « tutto apprezzando, si rifaceva poi sempre alla conoscenza libera della natura ed al valore morale degli uomini. La storia dei popoli e del mondo, la scienza fisica, la matematica, l'esperienza, erano le fonti da cui scorrevano sempre vive le sue lezioni e le sue conversazioni: nulla di quanto è degno di essere saputo, gli rimaneva indifferente; nessuna cabala, nè setta, nè pregiudizio, nessuna ambizione potevano avere attrattiva per lui di fronte all'accrescimento ed alla chiarificazione della verità. Egli spronava, e costringeva amabilmente a pensare da sè. Il dispotismo era estraneo al suo spirito. Quest'uomo che io nomino con la maggiore riconoscenza e venerazione è Emanuele Kant, la sua immagine mi sta innanzi gradevolmente ».

Noi sentiamo nelle parole dell'Herder l'elogio di un gran maestro fatto da uno scolaro affezionato, elogio che ci richiama,

per la somiglianza dei concetti, quello che del grande Origene faceva il suo più diletto e devoto scolaro, San Gregorio Nazianzeno. Pedagogo, dunque, fu Kant nel senso più alto della parola ed anche, se vogliamo, nel più pedantesco dottrinarismo. Professore tedesco del vecchio stile: lavorare, insegnare, fare libri, ecco tutta la sua vita. La sua è esclusiva vita di pensiero: non viaggia, non esce dalla sua città natale, non frequenta le corti, non è in rapporti che con pochi amici o discepoli. In una epoca sì ricca di storia e di esperienza fisica e morale egli è un metafisico: 80 anni di vita trascorrono senza un avvenimento che meriti di essere ricordato. Professore di filosofia all'Università di Könisberg, fu obbligato, per disposizioni regolamentari che univano i due insegnamenti, ad insegnare anche pedagogia e le sue idee e note pedagogiche furono raccolte e pubblicate in un piccolo volumetto da uno dei suoi fedeli scolari e colleghi il prof. Teodoro Rink. È certo una fortuna per la scienza pedagogica che Kant abbia illuminato con la sua critica e trattato le questioni principali della educazione.

Anche a prescindere dalle teorie e dai metodi d'insegnamento, lo studio particolareggiato delle vie e dei mezzi della virtù, delle lezioni che si devono trarre dagli avvenimenti, attrassero ben presto l'animo di questo giovanetto indirizzato dalla madre sua, pietista, attraverso la delicatezza della casistica, allo studio degli avvenimenti e dei fenomeni scientifici per trarne ammaestramenti e conclusioni morali.

Cosa naturalissima del resto che il filosofo dovesse riuscire anche pedagogo. Se, in vero, parlare dei fini dell'educazione non è possibile senza parlare di un fine supremo; se il dovere deve essere indicato dalla ragione, se, cioè, la pedagogia, nella determinazione di una norma suprema alla quale debba uniformarsi ogni azione morale, non può prescindere dalla ragione e, cioè, dalla filosofia; è anche vero che il passaggio da una concezione filosofica al concetto di una pedagogia, è tanto logico quanto necessario. La filosofia offrendoci una concezione della sua vita e del suo valore ci indica il fine supremo dell'educazione; chè il vincolo tra la scienza dell'educazione e la filosofia, oltrechè innegabile, è un fatto sentito da ogni vero filosofo in tutti i tempi. Filosofia e pedagogia a chi bene osservi non sono con-

cetti separati e discordanti, ma complementari. Sull'educazione della mente e dell'anima la filosofia ha diritti incontestabili poichè nessun'altra disciplina è più efficace nel muovere il pensiero e nell'eccitare ad un lavoro proprio ed originale, e nessuna, al pari di essa, può mantenere vivo l'amore del sapere per sè e il culto dell'ideale.

Il pensiero, in qualsiasi direzione che esso si volga, qualsiasi dottrina elabori, non può disinteressarsi mai delle questioni capitali che riguardano l'essere e lo sviluppo della vita umana, individuale e sociale, i mezzi e i fini di essa. L'essenza, cioè, della filosofia ed il grado della sua eccellenza, sono da riscontrare nel carattere di *umanità* cui essa si informa e che esprime e, cioè, nella sua anima pedagogica.

Già il programma delle lezioni invernali tra il 1765-1766, è una vera professione di fede pedagogica: il maestro non deve insegnare dei pensieri, ma a pensare; il libro non è che un pretesto che materia per la riflessione, l'acquisto di conoscenze positive, non è che accessorio, accidentale. Questo spirito che non si tratta di riempire ma di formare, non vive in un mondo astratto; e l'esperienza ha i suoi diritti; se essa non può nulla senza la ragione, la ragione non può nulla senza di essa. Facile cosa è, quindi, il trovare una pedagogia in Kant al di fuori del suo speciale trattato pedagogico. Essa nella *Critica della Ragione Pratica* e nella *Dottrina della Virtù*, si chiama *metodologia*. « *L'idea stessa di Virtù implica che essa sia acquistata perchè non è punto innata e quindi può e deve essere insegnata* ». (*Dottrina della Virtù*).

Kant riconosce che gli inizi della virtù e moralità sono difficili e che non è possibile giungere subito al risultato della purezza dell'intenzione morale, « *colle anime incolte o degradate, bisogna usare mezzi che siano adatti ad esse, e sollecitarle, provvisoriamente, coll'interesse, salvo a rinunciare al più presto a questo alleato compromettente* (1) ». « *Non vi è, infatti, spinta più viva che la rappresentazione della virtù* ». Domandare di ubbidire al solo dovere non è chiedere l'impossibile, non vi è anzi comando più irresistibile quando è chiaro. Abituare sè stesso e

(1) *Critica della Ragione Pratica*, Laterza, p. 178.

abituare gli altri a non ascoltare, nel disordinato concerto dei nostri interessi e dei nostri sentimenti, che la voce del dovere è facilitare il cammino della moralità. E Kant osserva che non si sa trarre sufficiente frutto dall'esercizio del giudizio morale, da questo istinto morale dell'uomo. Giudicare e discutere, analizzare la condotta, è un'occupazione che piace agli ignoranti e che potrebbe essere trasformata in un utile esercizio del nostro senso del dovere. Chi sapesse bene interrogare potrebbe, come già Socrate, far conoscere agli uomini i loro doveri. Questo catechismo costituirebbe la prima educazione e lo si potrebbe illustrare con esempi, con biografie di tutti i tempi e di tutti i paesi, favorendo il confronto tra il passato ed il tempo nostro. Si dovrebbe quindi passare alle questioni più sottili onde evitare che gravi imbarazzi, casi dubbi, sorprendano la coscienza, abituando così gli uomini alla stima ed al disprezzo e facendo di questa abitudine una difesa della moralità (1). E i maestri avrebbero tutto da guadagnare da una simile educazione, diventerebbero essi stessi migliori.

Constatando con la loro esperienza morale la forza dell'imitazione essi sarebbero spinti alla virtù dal loro stesso mestiere, ed al rispetto della coscienza altrui. Per rendere perfetto questo insegnamento dovrebbero insegnare agli altri, dopo la scienza dei doveri, l'arte di osservarli. E l'obbedienza non dovrebbe essere nè meccanica nè incosciente e tanto meno forzata. Al coraggio deve andare unita la serenità perchè la virtù non vuole costrizioni esterne.

In tono minore e meno elevato, meno imperativo, quasi insolito in lui, Kant, nella seconda parte della sua *Antropologia*, con maggior finezza che non simpatia, si occupa di una speciale educazione, quella del marito verso la moglie, facendo osservazioni e traendo conseguenze che provocano dapprima una certa sorpresa. Il marito deve comandare fingendo di obbedire. « Io direi volentieri — egli scrive — se volessi essere galante, che la donna deve regnare e il marito governarla, perchè l'inclinazione regna e l'intelletto governa ». Evidentemente questo ricorso ad un mezzo costituzionale non è per Kant che un ri-

(1) *Critica della Ragione pratica*, p. 181.

piego per ovviare nel miglior modo possibile ad un cattivo contratto. Senza galanteria infatti egli scrive, che «il matrimonio libera la donna e fa perdere la sua libertà all'uomo». In questi rapidi cenni e nelle sottili osservazioni che egli fa sull'abilità della natura nel conseguire il suo scopo: la conservazione della specie, Kant ci si mostra il vero maestro di Schopenhauer. Ci basti qui avere accennato che se Kant è conosciuto dalla maggioranza degli studiosi soltanto come l'autore delle tre *Critiche*, e di qualche opera che ne costituisce la prefazione o un commento, non è men vero che egli è stato anche un osservatore dei più penetranti ed un pedagogista delicato come lo dimostra, sopratutto, nell'analizzare, nello spiegare anche i più minuti e comuni particolari della nostra umanità.

Ma è possibile una pedagogia nel sistema kantiano? La libertà non è nel suo sistema, al di sopra dei fenomeni, trascendentale? E il vero principio della moralità non è al di sopra di ogni educatore umano cui riuscirebbe impossibile allontanare un determinismo implacabile? E l'educazione non importa il sacrificio della libertà dell'educando? Essa verrebbe a togliere, dando all'alunno l'abitudine e il pregiudizio del bene, il merito. La moralità formata dall'educazione sarebbe meccanica e soltanto apparente. Non è dunque meglio abbandonare questo compito di cui ci dovrebbe rincrescere il successo appena raggiunto? Questo problema lo si può cogliere in ogni fase del pensiero filosofico di Kant. La sua dottrina è indubbiamente un anello di quella che può definirsi la catena individualista. Egli deriva dal Lutero, passando per Rousseau, per il quale il suo entusiasmo è senza limiti, sino a chiamarlo il «*Newton delle scienze morali*». Il concetto kantiano dell'autonomia è la traduzione, l'estensione etica del principo dell'autonomia politica annunciata nel regno della società umana dal ginevrino. È noto che per l'ardente desiderio di leggere l'*Emilio*, Kant turbò l'economia della sua passeggiata quotidiana.

Secondo Kant è l'uomo, solamente l'uomo, l'*individuo*, cioè, che può darsi una morale, la sua legge morale. L'uomo di Kant non obbedisce ad altra legge se non a quella che egli dà a sè medesimo. La *dignità* dell'uomo sta nella sua *autonomia* e l'autonomia è «la proprietà che ha la volontà di darsi la propria

legge (*Fondamento della Metafisica e dei Costumi*). Kant toglie allo spirito umano l'idea di un essere superiore all'uomo. Egli deve, perciò, distruggere Dio nell'anima umana, perchè se essa ne riconoscesse l'esistenza, la sovranità; l'autonomia umana sparirebbe. Dopo aver disfatto Dio, Kant lo rifarà. Ma il nuovo Dio non sarà che il prodotto dello spirito umano, una pura concezione dell'umana ragione, una creazione dell'uomo senza alcuna sovranità su di esso. Questo Dio di Kant non è che uno strumento fabbricato dall'uomo perchè giudicato necessario, praticamente, per determinare la volontà umana, all'osservanza della legge morale che l'uomo si è data. Non è molto lontano quindi da quel Dio che anche Voltaire proclamava che «*se non esistesse bisognerebbe inventarlo*» almeno perchè il cameriere non attentasse alla vita del padrone. «Le *idee di Dio e dell'immortalità,* scrive Kant, *non sono le condizioni della legge morale.... si può, però, e si deve ammettere la possibilità di queste idee dal punto di vista pratico, benchè non si possa teoricamente nè conoscerla, nè percepirla*» (1).

Dio è una necessità pratica e ciò pare rincresca a Kant. «Sarebbe, senza dubbio, — egli soggiunge — più piacevole per la nostra ragione speculativa, poter da sè direttamente risolvere questo problema ed avere pronta questa soluzione, come una luce da seguire» (*ibid.* 5). Non è certo (si comprende) questo Dio creato dall'uomo che potrà togliergli la sua sovranità e distruggere la sua autonomia; questo Dio, strumento dell'uomo è a lui sottomesso. Per Kant è dall'uomo che esce il «Verbo» della morale, e ciò che lo detta è il sentimento del dovere. Il *sentimento del dovere* è ciò che in noi c'è di veramente superiore. Egli lo venera, lo adora. Tutti conoscono la celebre sua apostrofe: «Non vi sono in questo mondo che due cose veramente belle: il cielo stellato sul nostro capo e il sentimento del dovere nei nostri cuori». Il *sentimento del dovere* è il suo Dio, il suo vero Dio, l'*imperativo categorico* di cui la ragione non deve discutere gli ordini perchè questo Dio è in un mondo al di sopra della ragione. Schopenhauer ha rilevato la contraddizione che vi ha nell'ammettere un dovere incondizionato: poichè il concetto

---

(1) *Critica della Ragione Pratica*, p. 2.

di *dovere* ha per condizione generale la relazione con una pena minacciata ovvero una ricompensa promessa: esso stesso non potrebbe separarsene senza perdere tutto il suo valore, e pertanto un dovere incondizionato è una *contradictio in adiecto.* Il dovere ordinariamente incondizionato postula alla fine una condizione. «*La ragione dà delle leggi*, dice Kant, *che sono degli imperativi, vale a dire delle leggi obbiettive della libertà che dicono ciò che si deve fare*». È in questo modo, esclama Schopenhauer, che l'imperativo categorico entra d'un salto nel mondo che esso dovrà reggere per mezzo del suo dovere incondizionato, come uno spettro di legno. Coloro tra i continuatori di Kant, partigiani della morale indipendente, che gli hanno rimproverato questa abdicazione della ragione umana, come un imperdonabile attentato all'autonomia umana, si sono adombrati e ingannati di fronte all'apparenza, perchè anche questo Dio, questo sentimento del dovere è parte integrante dell'uomo; è l'uomo stesso che da Kant è deificato, eguagliandolo al firmamento e dichiarandolo bello come il cielo stellato. Kant ha fatto dell'uomo un Dio, si è fatto Dio e, perciò, egli vuole che il suo «Verbo» gli detti una morale sovrumana, da cui sia escluso ogni interesse anche il più elevato.

L'uomo deve obbedire alla voce, al sentimento del dovere, del suo imperativo categorico, *per dovere, nient'altro che per il dovere*. Non deve intervenire nella sua volontà altro fattore determinante. Il compimento del dovere in vista della felicità deve essere escluso. Il dovere esige l'intera abnegazione di sè stesso. Bisogna, per essere uomo di dovere, avere la *fobia della felicità*.

Ma è, in realtà, la grandezza del compimento del dovere abbassata dalla promessa di una ricompensa? Il lavoro volonteroso di un operaio che sa che il suo lavoro sarà bene pagato, che gli permetterà di assicurare la tranquillità della sua famiglia, dovrà, per questo, essere stimato meno?

Perchè la speranza della felicità avvelenerebbe il dovere? Perchè, visto che l'uomo è creato per il bene, Kant insegna questa fobia della felicità? Approfondendo la dottrina kantiana si riconosce che non è la ricompensa che egli odia e discredita, ma l'idea che trae seco ogni salario; l'idea, cioè, di una sogge-

zione, della dipendenza di colui che lo riceve, di fronte a chi lo concede. Nella dottrina di Kant l'uomo è il padrone, il Re, il Dio, deve dunque scartare ogni azione di pensiero, ogni atto che implichi dipendenza da chiunque. L'uomo, per non decadere dalla sua divinità, dovrà compiere ogni cosa solo per dovere, solo allora il dovere sarà veramente grande, perchè compiuto dall'uomo nella totale sua indipendenza, in tutta la divinità del suo essere. Allora egli potrà ammirarsi, adorarsi, come il solo autore del bene della morale.

È in questo atto d'orgoglio che il dovere trova la sua ricompensa.

Kant che biasima l'orgoglio degli altri, ne era egli posseduto? Ciò interessa poco; perchè noi dobbiamo giudicare il pensatore per l'azione esercitata sul suo tempo, per l'influenza lasciata negli spiriti.

Se è esatto qualche volta distinguere Kant dal kantismo, è doveroso far ricadere su Kant il male che il kantismo ha prodotto. Le magnifiche espressioni di Kant sulla dignità dell'uomo, ci ricordano che da Pascal è stata celebrata con parole non meno elevate. Ma con quale diverso spirito! Donde viene all'uomo questa grandezza? Non da lui certamente, e Pascal sottolinea apertamente il passo di S. Paolo: « Quid habes quod non accepisti? ». Gli uomini, inoltre, dell'altezza di Kant non saranno sempre un'infima minoranza? E non avrà Kant pensato di tramandare la sua dottrina ad un piccolo gruppo di privilegiati, di asceti laici che dall'alto della loro torre d'avorio, guarderebbero, con sussiego, la restante umanità, rinnovando l'esempio degli stoici, in mezzo alla decadente antichità? No! Kant vuole che la sua morale, la legge morale dell'uomo s'imponga all'universo intero. Ogni fondatore di sistemi individuali è dominato da una tale ambizione, vuole sempre fondare una religione; fare, cioè, della propria dottrina un legame che unisca gli uomini tra di loro. Un ostacolo, sempre lo stesso, si leva di fronte ad essi: il diritto degli altri uomini di non ubbidire ad una legge religiosa che venga da un altro. La dottrina individualistica capace di distruggere una società è incapace di tessere i legami della nuova società che vuol fondare e tutta la storia ne è una dimostrazione. Kant trova questo ostacolo sulla sua strada.

Egli ha trovato la sua regola morale, ma non tutti gli uomini scoprono in sè stessi questa regola e, sopratutto, non amano ubbidirle. Noi sappiamo come Lutero e Rousseau hanno rovesciato l'ostacolo. Distruggendo essi il principio fondamentale della loro dottrina dalla quale non poteva uscire la disciplina, essi hanno posto fine all'anarchia col dispotismo. Il legame della loro società non potendosi stringere colle libere volontà individuali, essi hanno affidato alla forza dello Stato la cura di imporlo con la violenza.

Kant, invece, non ha fatto già mai ricorso al *braccio secolare*; come rendere, però, oggettiva la sua morale soggettiva, farne la morale pratica di tutti gli uomini, universalizzarla, se la sua sorgente è individuale? Tutto il sistema è indicato nella formula così famosa: «*Non operare se non secondo una norma tale che divenga legge universale. Opera in modo che la tua azione possa essere elevata a regola universale*». Se tutti gli uomini penetrando il loro pensiero ed il loro cuore di questa norma fondamentale l'attueranno (e ciò dovrebbe avvenire con la propaganda delle idee kantiane) il problema della generalizzazione della morale sarà risolto. Avendo, infatti, tutti gli uomini la stessa natura, troveranno nella loro coscienza la stessa regola morale. Avviene ciò? L'osservazione della nostra natura come l'esperienza dei fatti esteriori ci dimostra che ciò non avviene.

Kant non è stato il primo a celebrare la grandezza della natura umana. Molti secoli prima di lui S. Tomaso l'aveva chiamata: «*la splendida natura umana*». Il Cristianesimo dalla sua apparizione nel mondo ha sempre considerato la coscienza morale come ciò che di più elevato vi è nell'uomo. Certo se la voce della coscienza fosse la sola a parlare nell'uomo, non vi sarebbe nulla da obbiettare al sistema kantiano di oggettivazione di una morale soggettiva: il male morale non esisterebbe nel nostro mondo. Ma tutti sappiamo come nell'intimo del nostro essere parla anche un'altra voce e in ciascuno di noi la lotta tra il vecchio e il nuovo Adamo si svolge aspramente; lotta dura, tra l'io che ci chiede di giungere fino all'immolazione di noi stessi e l'io che vuol fare di noi stessi il centro del mondo. E se anche guardiamo fuori di noi, intorno a noi, è facile constatare che la maggior parte degli uomini preferisce al sacri-

ficio di sè stesso agli altri, il sacrificio degli altri a sè stesso. L'*io* vince sul *dovere*, l'interesse personale si sostituisce al sentimento del dovere e questo non solo tra gli ignoranti e la gente volgare, ma anche tra coloro che hanno onorato l'umanità collo splendore del loro genio, non esclusi i seguaci delle dottrine kantiane.

Come potrà dunque Kant costruire su queste false, instabili basi, una scienza dell'educazione; come fondarvi una disciplina senza contraddirsi? Come risolvere quello che per lui è il supremo tra i problemi pedagogici: la conciliazione della libertà con l'autorità?

***

«*La Pedagogia*» (1) definita iperbolicamente dai Tedeschi «*libretto aureo*», non costituisce, mancando del nesso dottrinale e dell'ordine interiore, un vero trattato: neppure racchiude propriamente un sistema di educazione: tuttavia anche in esso si rivela Kant e, spesso, un Kant sconosciuto.

Troviamo, cioè, che il Kant pedagogo non è esclusivista, intransigente. L'intero nostro essere ha diritto alla vita e all'educazione. Nessuna facoltà ha valore per sè stesso. Le parti hanno la loro ragione di essere ma il loro pregio sta nel tutto. Con lo sviluppo esagerato di una sola parte, di una sola facoltà si può ottenere un fenomeno; al pedagogo si chiede *l'uomo*, un *uomo*; e ciò significa sopratutto un essere morale; la moralità è quella che dà un senso alla vita, uno scopo all'educazione. Ma seguiamo brevemente il pensiero dell'autore.

Necessità e natura dell'educazione. L'uomo è la sola creatura che deve essere educata e questa *educazione* riguarda sia la cura (mantenimento, trattamento) che la disciplina e l'istruzione unita alla formazione (dell'animo). L'uomo è,

---

(1) Della «*Pedagogia*» (Über Pädagogik) esistono una traduzione di Antonio Poloni (Soc. Ed. D. Alighieri, 1901, Roma) nel suo volumetto *Il pensiero pedagogico di E. Kant*, un'altra del Valdarnini, edita dal Paravia ed una terza più recente o meglio curata sul testo tedesco di F. Rubitschek, con introduzione di Luigi Ventura, edita dal Battistelli di Firenze. È a questa che ci riferiamo nelle citazioni.

cioè, successivamente infante, educando e scolaro. Mentre l'animale, in virtù dell'istinto, è, già, tutto ciò che può essere, la disciplina e il governo « trasformano nel fanciullo l'animalità in umanità ». L'uomo ha, quindi, bisogno della ragione, ma non possedendola, appena venuto al mondo, necessita dell'aiuto altrui. Una generazione educa l'altra. La *disciplina* impedisce all'uomo di deviare, a causa delle inclinazioni animali, dalla sua finalità e, al tempo stesso, lo frena. E mentre il governo è soltanto negativo, l'istruzione è la parte positiva dell'educazione. La *disciplina* sottomette l'uomo alle leggi dell'umanità e comincia a fargli sentire l'autorità delle leggi: ciò dev'esser fatto per tempo. Perciò « si mandano i bambini a scuola presto, non tanto perchè imparino quanto perchè si abituino ad essere disciplinati » (1). L'uomo, inclinato per natura alla libertà, dev'essere moderato colla disciplina, ben presto, perchè, più tardi, sarebbe difficile modificarne il carattere ed egli vorrebbe agire sempre a suo talento. Si deve sottomettere, appena possibile, l'uomo all'uso della ragione. « Ed è uno sbaglio — osserva Kant — assai comune nell'educazione dei principi, quello di non opporre loro resistenza alcuna in gioventù per la ragione che sono destinati al comando. La tendenza al comando esige in tutti un dirozzamento » (2). L'uomo non può diventare tale se non mediante l'educazione ed egli è quale essa lo fa. Egli non può essere educato che da altri uomini, i quali a loro volta furono essi stessi educati. È evidente che essendo l'uomo quale l'educazione lo fa, i risultati saranno in relazione alle qualità dell'educatore: cosa della maggiore importanza questa, per cui i principî dovrebbero interessarsi e fare esperimenti sull'educazione per indirizzare l'umanità alla sua perfezione. La mancanza di disciplina è male peggiore della mancanza di coltura, potendosi questa acquistare anche più tardi mentre la mancanza di disciplina è irrimediabile. Il gran segreto della perfezione della natura umana è nell'educazione; la perfettibilità umana, attraverso l'educazione, ci dà la prospettiva di una futura felicità della specie umana. « *Coll'attuale*

(1) *La Pedagogia*, p. 42.
(2) *Ibid.*, p. 43.

educazione — osserva Kant — *l'uomo non raggiunge lo scopo della sua esistenza.* Quale diversità nel modo di vivere degli uomini! L'uniformità della vita può verificarsi solo se gli uomini operino secondo gli stessi principî e questi dovrebbero diventare in loro una *seconda natura* » (1). Come nella natura anche nell'umanità ci sono molti germi, e spetta a noi svolgere proporzionalmente le nostre disposizioni naturali per dare all'umanità tutto il suo dispiegamento affinchè raggiunga il suo fine. A raggiungere il fine supremo dell'educazione deve concorrere non solo l'opera individuale degli uomini ma tutta l'umanità. L'educazione è un'arte che deve essere perfezionata da più generazioni. L'uomo ha il dovere di migliorarsi, di coltivarsi, e se è cattivo di proporsi la moralità. Ciò è difficile: l'educazione resta perciò il problema più grande e più difficile che ci possa essere proposto. « Due sono le scoperte che si possono considerare le più difficoltose per l'uomo: l'arte di educare e quella di governare. Epperò si disputa sempre su queste idee » (2). L'educazione, dovendo svolgere, trasformare le disposizioni naturali è un'arte: l'educazione puramente meccanica ha molti errori e lacune perchè non ha un piano fondamentale. L'arte di educare o pedagogia deve diventare razionale se vuol dirigere la natura al conseguimento del suo fine. Il meccanismo dell'educazione deve farsi scienza.

« I fanciulli non devono essere educati conformemente allo stato presente della specie umana, ma per uno *stato migliore*, possibile nell'avvenire, secondo l'idea della umanità e della sua destinazione » (3). I genitori in generale allevano i figli solo perchè si trovino bene nel loro tempo anche se corrotto. Ad una migliore educazione si oppone il fatto: 1.° che i genitori si occupano solo della carriera dei loro figli; 2.° che i principî considerano i sudditi come strumenti per i loro intenti: essi, cioè, mirano alla casa, o allo Stato, e non hanno per fine ultimo il bene e la perfezione dell'umanità. Occorre che l'educazione dei principî sia migliorata. Poichè dunque l'educazione è l'origine di ogni bene al mondo, l'organizzazione delle scuole dovrebbe es-

(1) *Ibid.*, p. 45.
(2) *Ibid.*, p. 47.
(3) *Ibid.*, p. 49.

sere regolata dalle persone più competenti. Ogni coltura comincia dai privati e da questi si diffonde: i potenti considerano il loro regno come una parte della natura e si occupano solo dell'espansione. Anche i privati devono tener conto del fine della natura, ma sopratutto curare lo svolgimento dell'umanità perchè essa diventi più morale. « *Buoni sono i fini che sono necessariamente approvati da tutti e che possono essere i fini di ognuno* »(1). Occorre, sopratutto, insegnare ai fanciulli a pensare: il che importa la ricerca dei principî da cui devono essere guidate le azioni: Kant osserva che, nelle famiglie, i fanciulli si allevano in generale in ciò che è ritenuto essenziale, lasciando al predicatore l'insegnamento della morale: egli trova che ciò è dannoso e soggiunge: « *quanta importanza non ha invece l'ispirare l'odio al vizio fin dalla gioventù; non solo perchè Dio l'ha proibito, ma perchè dispregevole in sè stesso!* » (2). E accennando al motivo roussoiano: « nelle condizioni attuali dell'umanità, scrive, possiamo dire che la felicità degli Stati cresca di pari passo con la infelicità degli uomini. E ci domandiamo: se in uno stato barbaro in cui non ci fosse tutta questa coltura non saremmo più felici di adesso. Come si possono rendere felici gli uomini se non si rendono morali e savi? » Kant suggerisce la fondazione di scuole sperimentali e fa l'elogio dell'Istituto di Dessau (3), l'unico in cui i maestri avessero libertà di lavorare secondo il proprio metodo e secondo il proprio fine.

L'*istruzione* e la *coltura morale* costituiscono un'educazione scolastica perfetta. L'*educazione* deve durare sino al momento in cui la natura ha stabilito che l'uomo si guidi da sè, e, cioè, sino ai sedici anni. Dopo quell'età non occorre più un'educazione regolare: possono bastare mezzi sussidiari di coltura e una larvata disciplina. Uno dei più grandi problemi dell'educazione è di trovare il modo di conciliare la soggezione all'autorità legittima colla facoltà di servirsi della libertà; perchè l'autorità è necessaria. Bisogna avvezzare l'allievo a sopportare una limi-

---

(1) *Ibid.*, p. 52.

(2) *Ibid.*, p. 52.

(3) Questo istituto detto il *Filantropico* era stato fondato con l'aiuto di ricchi e potenti dal Basedow ed era diretto secondo metodi derivati dalle teorie di Loke e di Rousseau.

tazione della sua libertà, e a fare buon uso di questa perchè l'educazione non si riduca a un puro meccanismo. L'allievo deve rendersi conto di quanto sia difficile bastare a sè stesso, sostenere le privazioni, rendersi indipendente; quindi, mentre bisogna lasciar libero il fanciullo nella prima età in tutti i suoi movimenti (eccettuato che possa farsi del male) a meno che essa limiti la libertà altrui o riesca di disturbo; bisogna però fargli intendere che egli può raggiungere il suo scopo solo a patto che permetta agli altri di conseguire il loro; e bisogna dimostrargli che l'ubbidienza cui viene sottoposto serve a insegnargli l'uso della propria libertà: che esso, cioè, viene educato affinchè un giorno possa essere libero, vale a dire, indipendente dalla sorveglianza altrui.

La *pedagogia dell'educazione* è, secondo Kant, o fisica o pratica: la *fisica* riguarda l'allevamento; la *pratica* o morale rende l'uomo capace di vivere come ente libero.

L'educazione fisica. — Il precettore deve avere cognizione anche della educazione fisica dei bambini, nel loro allevamento e allattamento. Kant si rivela qui il figlio del secolo XVIII e lo scolaro di Rousseau. Per regola generale egli prescrive l'allattamento materno sostenendone la superiorità sul latte animale e consigliando alle madri nutrici di cibarsi di carne. Contro le costrizioni, gli interventi e i pregiudizi dell'allevamento, egli ripete i motivi allora in voga. Sopratutto insiste perchè il bambino non contragga «delle abitudini che generino in lui dei bisogni». La *prima educazione deve essere negativa*, l'uomo non deve intralciare la natura, si deve soltanto cercare di indurire il corpo, sono da abolirsi le fasce, non si devono cullare i bambini e non si deve accorrere in loro aiuto tutte le volte che strillano: «il pianto favorisce lo sviluppo degli organi interni e dei canali del suo corpo» (1). Appagare i capricci dell'infanzia significa guastarne il cuore e i costumi, guastarne le buone disposizioni. Dopo i tre mesi, colla vista, si sviluppa nel bambino la facoltà del riso e del pianto: comincia allora in esso la riflessione, sia pure oscura quanto si vuole. Non bisogna compiacere mai la volontà dispotica del bambino che col pianto vuole sot-

(1) *Ibid.*, p. 64.

toporre tutto a sè. Non si deve insegnare ai bambini a camminare: la miglior cosa è il lasciarli andar carponi fino a che non incomincino da sè. Bisogna lasciare che il bambino impari da sè, cosa non straordinaria, perchè qualcuno ha bene inventato una volta la scrittura. Basterebbe indirizzarlo. Anche il bambino deforme non si tormenti con mezzi meccanici, si lasci che prenda da sè un portamento speciale. Coll'educazione bisogna impedire che i figli divengano troppo delicati, bisogna irrobustire il corpo e non dare loro troppe abitudini. «*Più sono le abitudini che l'uomo ha, tanto meno egli è libero e indipendente; bisogna evitare che nel bambino si formino queste abitudini*» (1). Un letto duro è molto più sano che uno morbido.

Per quanto riguarda l'*educazione dell'anima*, che, in certo senso, può dirsi *fisica*, è innanzi tutto da tener presente che la disciplina non deve essere servile; il bambino deve sentire la sua libertà in modo però da non ostacolare quella degli altri. Al fanciullo si deve dare tutto il necessario dicendogli poi: ora basta! Questa limitazione deve essere irrevocabile. L'educazione non deve essere nè irritante nè tutta vezzi e carezze, perchè l'una favorisce, con la riservatezza, la dissimulazione, e l'altra il capriccio. Tutto questo può essere compreso nell'*educazione negativa*. Molti difetti sono imputabili più che alla mancanza di coltura alle false impressioni cui non bisogna assoggettare i bambini, come ad es.: la paura dei ragni, dei rospi, ecc.

La *parte positiva dell'educazione fisica è la cultura*; in virtù di essa l'uomo si distingue dall'animale; essa consiste nell'esercizio dell'attività spirituale. Prima e capitale regola si è che nell'esercizio si faccia a meno d'ogni strumento: gli strumenti rovinano le disposizioni naturali. Quello che importa è l'esercizio dei movimenti volontari e degli organi di senso, in modo che si sviluppi la forza, l'abilità, l'agilità, la sicurezza. I fanciulli provano anche spontaneamente le loro forze, così noi li vediamo arrampicarsi senza scopo. La corsa, il salto, il sollevamento dei pesi, il tiro a segno, la lotta, le gare di corsa, sono esercizi utilissimi. Kant fa a questo proposito suo il detto di Rousseau: «non riusciremo mai a fare un uomo di valore se prima non

(1) *Ibid.*, p. 68.

avremo fatto un monello: è più facile, cioè, fare un brav'uomo da un ragazzo vivace, che da un saputello presuntuoso ». Passando alla coltura dell'animo, bisogna distinguere la natura dalla libertà: imporre leggi alla libertà è tutt'altra cosa che coltivare la natura. La natura del corpo e quella dello spirito non devono essere guastate; l'arte deve aggiungere loro qualche cosa; in questo senso Kant chiama fisica la coltura sia dell'uno che dell'altro. *La coltura fisica va distinta dalla pratica che ha per fine la moralità e non la coltura.* La coltura fisica dello spirito può essere libera o scolastica: la libera viene adempiuta spontaneamente dall'educando, la scolastica è un obbligo, un lavoro.

Il bambino deve giocare, ma deve anche imparare a lavorare. Ciò è sommamente importante: l'uomo è l'unico animale che deve lavorare. Il ragazzo dev'essere abituato a lavorare: *la coltura scolastica è coltura imposta. Se anche il bambino non capisce a che serva quest'obbligo lo capirà più tardi.* « *L'educatore non deve rispondere a tutte le domande dei bambini perchè l'educazione deve essere autoritaria, senza esigere la schiavitù* ». Regola generale sia: che nessuna attività psichica deve essere coltivata separatamente, per sè stessa, ma ognuna in relazione alle altre. La storia è un mezzo eccellente per esercitare l'intelligenza a ben giudicare. La memoria è assolutamente necessaria ma, come esercizio a sè, non val nulla. La memoria dev'essere esercitata solo in quelle cose che ci preme ritenere ed hanno relazione colla vita reale. Nulla di più dannoso della lettura dei romanzi pei ragazzi, perchè non ha altro scopo che quello di distrarli mentre leggono. La lettura dei romanzi indebolisce la memoria. È opportuno proibire i romanzi ai ragazzi: essi immaginano un altro romanzo nel romanzo stesso, si esaltano, e si distraggono. La distrazione non deve essere tollerata nella scuole. L'insegnamento deve mirare a congiungere nel bambino il sapere al potere e l'adeguata espressione, ed anche il bambino deve imparare a distinguere il sapere errato dal semplice credere e supporre, in modochè si formi così una mente precisa. Tutta la coltura della mente deve essere sottoposta a regole: le regole è bene siano ridotte a formule per affidarle alla memoria. Regola ed uso devono andare di pari passo.

Ma come raggiungere le diverse finalità dell'educazione?

La coltura dell'intelligenza si può coltivare passivamente coll'aiuto di esempi che illustrino la regola o deducendo la regola dagli esempi. È necessario intendere ciò che si impara a dire. Per la svolgimento della ragione meglio è procedere con metodo socratico. Bisogna per la coltura del sentimento educare nei fanciulli la forza di fronte al dolore e la misura nel piacere. La volontà dei bambini non dev'essere violentata ma diretta, in modo che sappia cedere agli ostacoli naturali. Neppure il fanciullo deve ubbidire ciecamente. Non si deve perciò far pesare su loro la superiorità, negando senza ragione, come non si devono viziare cedendo sempre. Bisogna che il ragazzo si abitui ad agire secondo massime e non secondo particolari motivi, perchè l'abitudine creata dalla disciplina si può anche perdere: il ragazzo deve agire secondo principî di cui riconosce la giustizia. Le massime devono scaturire dall'anima stessa dell'uomo.

Nella coltura morale bisogna dar di buon'ora ai bambini l'idea del bene e del male. Se si vuol fondare la moralità non si deve castigare. La moralità è una cosa così santa e così eletta che non si deve abbassarla al punto di metterla a livello della disciplina. *La principale cura della coltura morale* deve essere la formazione del *carattere* il quale consiste «*nell'abitudine di agire secondo certe massime, le quali dapprima sono le massime della scuola, e poi diventano quelle dell'umanità*». Dapprima il fanciullo obbedisce a leggi. «*Anche le massime sono leggi, ma leggi soggettive che sono emanate dalla ragione stessa dell'uomo*» (1). Nessuna trasgressione alla legge della scuola deve restare impunita. Se si vuol formare un carattere nel bambino è necessario gli si renda evidente in tutte le cose un indirizzo generale come regola che deve essere esattamente seguita. *Qualità precipua del carattere* di un fanciullo è *l'ubbidienza* che può essere ubbidienza all'*autorità assoluta dell'educatore, sottomissione ad una volontà riconosciuta ragionevole e buona. Nel ragazzo è necessaria l'obbedienza sia assoluta che volontaria.* Qualsiasi trasgressione alla legge da parte del bambino è una mancanza di obbedienza che merita un castigo: anche la punizione è fisica o morale, naturale od artificiale. Le pene corporali devono intervenire

(1) *Ibid.*, p. 89.

nel caso in cui quelle morali non siano più sufficienti, ma quando queste non servono a nulla e si è costretti a ricorrere alle pene corporali, non è più possibile formare un buon carattere. L'ubbidienza del giovanetto è diversa da quella del bambino e consiste nella sottomissione alla legge del dovere. Fare qualche cosa pel dovere, significa obbedire alla ragione. Il *secondo elemento* per la formazione del carattere del fanciullo è la *sincerità* che ne è la base e l'essenza. Un uomo che mente non ha carattere. Il *terzo elemento* è la *socievolezza*, egli deve, cioè, starsene in amicizia con altri. I ragazzi devono essere ingenui e avere la serenità del sole nel loro sguardo perchè solo il cuore puro è capace di trovare gioia nel bene.

« Molti ritengono — scrive Kant chiudendo questo capitolo — gli anni della giovinezza come i più belli e migliori della loro vita, ma non è così. Sono invece quelli gli anni più penosi perchè si è sottoposti a disciplina, perchè non si può veramente avere un amico proprio, e ancor più raramente si può godere un po' di libertà. Già Orazio disse: *multa tulit, fecitque puer; sudavit et alsit* » (1).

L'educazione pratica. — Essa comprende l'abilità, la prudenza e la moralità. La moralità si riferisce più propriamente al carattere. Per formare nei fanciulli un carattere morale bisogna far loro intendere i doveri da compiere mediante esempi e precetti. I doveri del fanciullo sono doveri comuni verso sè stesso e verso gli altri. È dovere dell'uomo non venir mai meno alla dignità che lo pone al disopra di tutte le creature. Questa dignità si offende coi vizi. Bisogna iniziare il fanciullo al rispetto dei diritti degli altri. Kant si dichiara favorevole ad un *catechismo dei diritti* per le scuole in cui si contemplino i casi comuni relativi alla vita pratica, in cui si ponga la questione: quello che è giusto oppure no.

L'uomo per natura è naturalmente buono o cattivo? « Nè l'uno nè l'altro perchè egli per sua natura non è un essere *morale*, ma lo diventa solo quando la sua ragione s'innalza all'idea del dovere e della legge. Egli ha originariamente tendenza a

(1) *Ibid.*, p. 94.

tutti i vizi, poichè egli ha istinti ed inclinazioni che lo spingono in un senso, mentre la ragione lo conduce in senso opposto » (1). L'uomo non può divenire moralmente buono che grazie alla *virtù*. I vizi derivano per lo più dal fatto che la civiltà fa violenza alla natura, eppure il nostro destino di uomini è di uscire dallo stato primitivo di natura, nel quale non siamo che animali.

È possibile inculcare per tempo idee religiose nei ragazzi?

Kant risponde che l'ideale sarebbe di far giungere i fanciulli a Dio attraverso lo sviluppo del giudizio, della ragione, in modo che, partendo dall'ordine e dalla bellezza della natura, e raggiungendo una più ampia conoscenza dell'universo, essi arrivassero all'idea di un essere supremo e massimo legislatore. Ma ciò non è possibile perchè ben presto i bambini nella società sentono parlare di Dio ed assistono ad atti di culto. Quindi per non ingenerare nel loro spirito o indifferenza o idee false devono essere ben presto iniziati ad alcune idee di religione. Il miglior mezzo per spiegare l'idea di Dio è, per Kant, l'analogia di un padre che ha cura di noi tutti, per giungere così dalla famiglia all'idea dell'intero genere umano. Che cos'è la *religione* per Kant? La religione è la legge che è in noi in quanto riceve autorità da un legislatore e giudice, è la morale applicata alla conoscenza di Dio. Se la religione non è integrata dalla morale essa non è che implorazione di favori celesti. Le pratiche di culto non sono che preparazione alle buone opere, non sono buone opere in sè stesse perchè non si può piacere a Dio che divenendo migliori. Ai bambini bisogna incominciare ad insegnare la legge che hanno in loro: non si deve incominciare dalla teologia: la morale deve precedere, la teologia seguire, e in ciò sta la *vera religione*. La legge che è in noi si chiama *coscienza*, ed è « *la conformazione delle nostre azioni alla legge* »: essa è la rappresentante di Dio che ha il suo trono sopra di noi ma ha anche il suo tribunale dentro di noi. « *Quando la religione non si aggiunge alla moralità è inefficace e non è che un culto superstizioso* ». « *Senza la pratica le laudi sono un sonnifero della coscienza e un guanciale di riposo* ». Far recitare formule di preghiere non serve a nulla, e produce

(1) *Ibid.*, p. 103.

solo un'idea falsa della devozione. Il vero culto di Dio consiste nell'operare in conformita dei precetti divini e bisogna convincere di ciò anche i bambini. Spiegando contemporaneamente al ragazzo l'idea di Dio e del dovere egli impara meglio a rispettare la Provvidenza Divina, per tutte le sue creature e viene preservato dalla tendenza vandalica e dalla crudeltà che manifesta nel tormentare i piccoli animali. Bisognerebbe anche insegnare ai giovani a scoprire il bene nel male stesso.

Si deve anche sorvegliare il sorgere dell'istinto sessuale, per dirigerne l'educazione. È impossibile mantenere il giovanetto nell'ignoranza o nella relativa innocenza, perchè, tacendo, non si fa che aggravare il male. Buoni consigli ad evitare la corruzione sopra sè stesso Kant dà, quali: lo star occupati, il non dormire troppo, il cacciare i cattivi pensieri con l'attività della mente. Il giovane impari presto il rispetto dovuto all'altro sesso. Altra differenza che entrando nel mondo il giovanetto osserva è la distinzione delle classi sociali. Non bisogna ai bambini far notare questa differenza, anzi bisogna inculcar loro la coscienza dell'uguaglianza degli uomini nella disuguaglianza sociale. La considerazione altrui non costituisce per l'uomo il vero valore, ma vanità: bisogna abituarlo a fare ogni sforzo per *essere*, per la sostanza della sua personalità non per l'*apparenza*. Bisogna disporre la gioventù alla serenità ed al buon umore, abituare il giovane a considerare molte cose come dovere, bisogna ispirargli l'amore del prossimo e il sentimento umanitario universale, bisogna accendere nei fanciulli l'interesse per il bene generale. Essi devono rallegrarsi del bene universale anche se questo non è il bene della loro patria o loro personale. « Conviene abituarli a non dar gran valore al godimento dei piaceri della vita onde evitare il timore puerile della morte ». « Bisogna far sentir loro la necessità del rendersi conto ogni giorno della propria condotta per poter giudicare al termine di essa del suo valore ».

Con questi precetti si chiude il trattato di cui non può sfuggire il carattere frammentario e occasionale.

Rousseau e Kant. — È stato giustamente scritto che Kant ridona l'*Emilio* alla società togliendolo ad un chimerico isola-

mento. L'*Emilio* era stato, infatti, la più forte espressione delle idee antisociali di Rousseau. La teoria più cara al Ginevrino era che l'uomo è nato buono e la società lo ha deformato. Contro una simile condizione non si può far nulla e Rousseau non ha giammai preteso che si dovesse distruggere lo stato sociale. Contro la corruzione dell'uomo da parte della società non si può far nulla, ma si può, invece, e, bisogna, sottrarre con l'educazione l'individuo alla società. È per questo che Rousseau, nel suo *Emilio*, è contrario all'educazione in comune, non rappresentando essa, che lo stato sociale infantile con tutti i difetti della vera società. È per questo che Rousseau sottrae il fanciullo alla famiglia perchè anch'essa è una forma di vita sociale che riproduce tutti i difetti e i vizi dell'ambiente che la circonda e col quale è in continua relazione. Fino all'età di 12 anni l'educazione deve essere negativa: non gli si deve, cioè, insegnare nulla. Bisogna che il fanciullo, non ancora corrotto dalla società, scopra tutto da sè come l'uomo primitivo e soltanto si rettifichino, con le risposte, gli errori troppo grossolani e i punti di vista pericolosi: bisogna lasciare agire il suo spirito in contatto delle cose, della realtà che è la grande educatrice, che è la sola e vera educatrice, bisogna che egli stesso formi il proprio spirito perchè egli solo può farlo. Nessuna conoscenza deve essere versata nel suo spirito come in un recipiente e non c'è ragione alcuna di fare ciò, perchè non restano in lui se non le cognizioni che derivano dall'osservazione diretta delle cose. Dai 12 anni in poi, supposto che lo spirito dei giovani sia già in parte formato, bisogna non insegnargli delle cose — questo mai!— ma suggerirgli il desiderio di imparare delle cose: si potrà dargli qualche libro, qualche consiglio riguardo alle letture o delle osservazioni ausiliarie. Come lettura siano dati libri di viaggi e di storia, di scienza e letteratura morale. *Niente letteratura* propriamente detta, perchè essa è una di quelle arti che sono frutto, alimento ed eccitamento all'ozio e alla frivolezza — ed è parte di questa *civiltà* che è un errore e che non si può distruggerla ma che non bisogna almeno aiutare a svilupparsi. Uno spirito retto sarà quello che avrà osservato da sè e che, sotto l'influenza di limitate e prudenti suggestioni e con numerose letture ben scelte, avrà acquistato l'arte di guidarsi saggia-

mente attraverso la vita. Infine coronamento dell'educazione: l'*istruzione religiosa*, o meglio l'esperienza religiosa attraverso conversazioni sul creatore di tutte le cose, per giungere all'idea del Creatore e sull'ingiustizia della vita, dove è raro che la virtù trionfi e il vizio sia punito, donde il fanciullo trarrà la conseguenza di un *Ente* che premierà o castigherà nell'altra vita e così si formerà in lui una religione *naturale* composta di tre principî: Dio, immortalità e castigo o ricompensa. L'educazione dell'Emilio era così finita. Il sistema roussoiano era una reazione violenta contro l'educazione *passiva*, troppo in onore in quei tempi, contro l'educazione che invece di considerare lo *spirito* come un *elemento attivo* che non si sviluppa se non attraverso l'esercizio della propria attività, lo considerava come una *tabula rasa* dove si può scrivere quello che si vuole ed edificare quello che ci conviene. Questa educazione Rousseau la detestava. L'*Emilio* è anche una reazione contro l'educazione fatta solo attraverso i libri. Vi sono delle epoche in cui le eccessive letture fan sì che l'uomo non pensi se non attraverso i libri che ha letto; e non si pensi se non chiedendoci chi ha parlato della tal materia di cui si tratta e quale risposta è stata data per, poi, rispondere: Aristotile, Platone ecc..... L'opinione altrui rimedia così alla mancanza di un pensiero proprio. Le reazioni contro tali sistemi sono indispensabili e necessarie: ma non è neppure un fatto nuovo e il libro di Rousseau lo si può considerare come uno sviluppo esagerato e paradossale del capitolo di Montaigne « *sull'Educazione dei fanciulli* ». Vi sono infatti in Rousseau una grandissima esagerazione e molti paradossi. Egli non tien conto degli spiriti oziosi i quali, se non fossero ammaestrati, non imparerebbero nulla; egli dimentica la costituzione aristocratica dell'umanità e per ciò tratta ugualmente gli spiriti attivi e passivi, i quali ultimi non potrebbero trarre alcun frutto dall'educazione negativa. Non aver tenuto conto degli spiriti *inattivi* e, cioè, dei quattro quinti dell'umanità è un grave errore. Ed errore forse, ancor maggiore è l'aver sottratto il fanciullo alla famiglia ed averlo isolato dalla vita. Ciò è pericoloso. Se il fanciullo è fatto per vivere tra gli uomini bisogna che egli abbia esperienza della vita. L'educazione dovrebbe essera fatta tutta di esperienza anticipata della vita. Far considerare ai fanciulli

le sciocchezze degli uomini, i loro errori, le loro follie, i loro meriti e le loro buone qualità; avvalorare, cioè, con esempi tratti dalla storia, citare le riflessioni ispirate ad autori saggi, mostrare l'umanità capace di progresso morale e di progresso nella saggezza e nella ragione e continuamente attardata nella sua vita dagli errori, dai pregiudizi, dalle passioni, eccitare gli spiriti virili a sbarazzarsi di tutti questi impedimenti; non sarà questa un'educazione migliore? Non c'è nel sistema dell'*Emilio* un'altissima ragione che possa resistere come una guida sicura. Il fondamento del sistema è la conversazione di un uomo saggio con un fanciullo. La conversazione continua, certo, è educazione e vale più di tutti i libri: essa costituisce il vero insegnamento vivo. Bisogna inoltre rispettare, amare, incoraggiare l'iniziativa del fanciullo e proporre quello che è capace di iniziativa come modello agli altri. Esaminiamo dunque la posizione di Kant riguardo a Rousseau. Non possiamo ripetere l'opinione assai comune che Kant sia un discepolo del Ginevrino. Kant fu certo un ammiratore di lui e sopratutto dell'*Emilio*; ma egli è anche coerente alla sua concezione filosofica e rettifica e corregge spesso le idee di Rousseau. La loro relazione non è di dipendenza ma di sviluppo. Kant, completa Rousseau sottomettendo l'esperienza sentimentale naturalistica di lui alla luce della ragione universale. Con Kant sorge la pedagogia della *ragione*, la pedagogia del *dovere* e l'*autonomia educativa* non intesa questa nel senso della *natura libera* ma limitata, controllata e guidata dalla ragione la quale sola è *autonoma* non la *natura*.

Rousseau era un romantico, un sentimentale che non è mai giunto ai principî della conoscenza. Egli è un romanziere che parla il linguaggio incerto del sentimento, è un ragionatore infelice e un pensatore poco serio, senza convinzioni, senza idee fondate sui principî: egli difende la personalità umana con l'eloquenza del cuore: Kant combatte solo per mezzo della dialettica; l'uno proclama i diritti della *coscienza*, l'altro sottopone il diritto al *dovere*. Se Rousseau crede di far consistere l'emancipazione dell'uomo nell'assenza assoluta di ogni legge, nel rispetto assoluto della natura tanto da far scrivere a Voltaire che « nessuno mai spiegò tanto ingegno a farci diventar bestie e a camminare a quattro gambe » Kant vuol conciliare nel *suo impera-*

tivo categorico la libertà del pensiero con la coscienza della legge assoluta. Rousseau ragiona sempre con l'immaginazione e col sentimento, « è privo — come dirà Gioberti — di senso pratico e speculativo » Kant è tutto analisi e riflessione: filosofo. Egli fa consistere il destino dell'uomo nel progresso costante della coltura e dello sviluppo continuo ed armonico di tutte le sue facoltà e dei suoi intenti. Quello, cioè, che Rousseau ammette prima di noi nello *stato naturale*, per Kant sta davanti a noi: quello che, per l'uno, noi siamo già stati e abbiamo perduto, dobbiamo invece, per l'altro, esserlo ancora ed acquistarlo. Kant corregge Rousseau affermando che l'uomo « *non è nè buono nè cattivo perchè egli non è naturalmente un essere morale ma lo diventa con l'educazione* ». Nell'educazione delle facoltà intellettuali, Kant si avvicina al Ginevrino: anch'egli proibisce i romanzi e i racconti ai fanciulli perchè l'immaginazione è, già, in essi troppo sveglia; però, contro « le *declamazioni* di Rousseau » egli nelle *Considerazioni sul sentimento del bello e del sublime*, nella *Critica del Giudizio*, come nell'*Antropologia* dimostra di sentire la forte azione moralizzatrice dell'arte e il conforto che all'uomo ne viene ed insiste sull'azione reciproca tra l'arte e la moralità: il bello è, per lui, il simbolo di ciò che moralmente è buono.

Autonomia ed eteronomia educativa.

Certo la posizione kantiana non è coerente: forse la vita e l'esperienza correggono qui le astrazioni in cui egli si era abbandonato nelle *Critiche*. Il concetto di *autonomia educativa*, in conseguenza di tutto il suo pensiero filosofico, avrebbe dovuto prevalere anche nella *Pedagogia*, ma fin dalle prime pagine, troviamo, invece, che per lo spirito egli tratta di etero-educazione, e cioè, mentre ammette spontaneità ed autonomia questa spontaneità la salva nell'educazione dell'intelletto, per la volontà o vita morale sacrifica ogni autonomia alla più rigida *eteronomia educativa*. La *legge morale* non ammette spontaneità: non ha che un termine: *dovere, dovere*, fino dall'infanzia e, perciò, sottomissione ai genitori, agli educatori, alla ragione universale.

Nè ci appare chiara la soluzione che egli dà al problema se l'uomo debba seguire la *libertà* o l'*autorità*. Alle volte l'*autorità* è quella degli educatori, cui il fanciullo dev'essere abituato ben presto, compiendo doveri imposti senza ragionare e senza troppi perchè; altrove egli parla dell'autorità derivante dalla ragione morale legislatrice che è in tutti e che, nei bambini, deve penetrare per convinzione e persuasione e non per imposizione autoritaria. Una posizione netta non appare nel campo pedagogico, anzi vi si intrecciano l'influenza roussoiana della piena libertà dell'educando, con la rigidità del moralista prussiano. Tra la piena libertà inesistente nella società e l'assoluta autorità esteriore praticata allora in alcune scuole, egli tenta una conciliazione empirica ponendo l'*autorità* come limite esteriore alla spontaneità naturale e quasi come qualcosa di esteriore; pur affermando che l'autorità dev'essere accettata solo per interiore convinzione. Dovendo, cioè, il ragazzo, l'educando vivere nella società umana si trova ad essere limitato nella sua libertà e questa limitazione si traduce in una subordinazione dei piccoli ai grandi e, quindi, nell'autorità degli adulti, del dovere, della legge morale. È una correzione di indole morale e sociale: correzione evidente in tutta la pedagogia come derivazione del buon senso o del senso comune. Queste contraddizioni, oscillazioni e incertezze di pensiero e di concetti si trovano quasi ad ogni pagina come si trattasse di pensieri riuniti eclcetticamente. Così dopo aver affermato che «*la miglior abitudine* è di non *averne nessuna*» ammette la necessità di un tirocinio di buone abitudini. Così anche la sua rigidezza etica resta contaminata dal concetto di *felicità* in senso empirico. La stessa *disciplina* è intesa ora in senso negativo, ora in senso positivo. Artificiale è la distinzione tra coltura scolastica e quella morale come anche sono frutto di astrazione i limiti dell'educazione e le relazioni con la maturità sessuale.

Si è scritto a difesa che la superficialità e frettolosità dei discepoli hanno introdotto nella relazione del libro varie mende e contaminazioni empiriche che stonano col precedente pensiero filosofico di Kant, ma ci pare, piuttosto, di potere ammettere che trattando di educazione dei fanciulli, di fronte ai paradossi ed eccessi di Rousseau e di fronte alla sterilità del proprio

pensiero filosofico, astratto, mantenuto integralmente, egli preferì di seguire il buon senso. Però, dopo avere superato e corretto il *naturalismo* ancor vivo benchè perfezionato in Loke e Rousseau egli riafferma che « *l'umanità deve trarre da sè tutto il bene e la perfezione di cui è capace affidandosi alla sola ragione* », e, cioè, la pedagogia di Kant non è, nelle sue linee fondamentali, che una derivazione della sua etica, o, meglio, morale e pedagogia si integrano a vicenda: quali sono i risultati e i principî della morale tali i risultati e i principî della pedagogia. Mentre i suoi predecessori sono guidati, più che da un sistema organico di idee, da un vago desiderio di mutamenti, da un'intuizione dei nuovi bisogni dei tempi, cosicchè sfuggono loro sia i fini che i mezzi per raggiungerlo; l'analisi acuta, lo studio profondo della natura umana e della finalità dell'uomo, l'ingegno sottile e il metodo fanno di Kant un pedagogista notevole.

Kant e la Chiesa cattolica.

Dove Kant assolutamente concorda con Rousseau è nell'incomprensione del Cattolicismo. Possiamo benissimo credere che Kant, il quale negli 80 anni di sua vita, mai è uscito dal cerchio stretto della sua città natale, non abbia conosciuto abbastanza la dottrina dogmatica e morale, la costituzione e il culto della Chiesa Cattolica. A Königsberg, città protestante, non esisteva allora che una sola chiesa cattolica: è ben difficile, dato il suo orario pedantesco quotidiano e la sua vita sedentaria, che egli abbia assistito a funzioni cattoliche. Neppure ci risulta che egli avesse conoscenza di autori cattolici non ricorrendo, mai, nei suoi scritti, citazioni al riguardo. Della stessa filosofia cattolica egli si dimostra molto ignaro. Quindi l'opposizione di Kant con la Chiesa cattolica è involontaria e, forse, inconsapevole. Tuttavia il sistema filosofico kantiano, nella sua teoria della conoscenza, nella sua etica e filosofia religiosa, è ostile al pensiero cattolico più di ogni altro. Tutta l'oggettività della religione cattolica sia di Dio che del Cristo, del Papa che dei Vescovi come rappresentanti di Dio e di Cristo, come delle verità di fede e dei precetti morali, tutta la mentalità cattolica è separata

con un abisso dal kantismo. Inoltre il cattolicismo è una religione del soprannaturale mentre la filosofia religiosa di Kant respinge ogni soprannaturale, rifiuta i miracoli e i misteri del cristianesimo abbassando la rivelazione Divina al grado di semplice manifestazione umana o di simboli. La Chiesa stessa per Kant non è che un'idea, « *l'idea dell'unione di tutti i buoni con Dio* » e questo Dio non è che un postulato della ragione pratica come la vita futura e l'anima stessa. Il governo perciò, la mortificazione e la beatificazione dell'anima umana mediante una chiesa e un sacerdozio, istituiti da Dio, non sono accettati da lui, anzi, il sacerdozio è considerato nel suo scritto « *La Religione entro i confini della pura ragione* » come un *feticismo* « sempre presente laddove non principî morali, ma comandamenti, regole di fede e cerimonie fissano la base e l'essenza della Chiesa stessa ». Filosofo del protestantesimo è, perciò, Kant perchè principio fondamentale di esso è appunto il *soggettivismo* che ispira anche tutta la filosofia kantiana. Il protestante considera come un vantaggio della sua confessione l'essere libero da dogmi da un insegnamento ecclesiastico, da un sacerdozio, libero nella soggettiva formazione dei principii religiosi. Questo è certo anche lo spirito di Kant. « *Finchè la legge della Chiesa sarà la base della morale le nostre azioni non avranno mai un giusto motivo* ». Così scrive Kant il quale non ha compreso che la *virtù* stessa non ha senso se non tende a realizzare qualche cosa. D'altra parte la *virtù* se non possedesse che *per accidente* il potere di realizzare quello che cerca, non dovrebbe dubitare di sè stessa? Il Cristianesimo non crea affatto un'eteronomia insuperabile. Se il Vangelo dice che il regno di Dio è in noi, a maggior ragione possiamo dire che Dio stesso è in noi. Uniti a Lui noi siamo foggiatori del nostro destino: possiamo dire che la nostra volontà realizza per mezzo suo l'ordine dei fini come è vero che il ramo fiorisce anche se ciò avvenga per opera della linfa dell'albero. Perchè come il ramo dall'albero così noi siamo fecondati da Dio. Quindi la nostra autonomia, benchè relativa è perfettamente reale.

Ma poichè lo sforzo morale tende a realizzazioni extra temporali, o meglio, soprannaturali, trascendenti, cioè, lo sforzo umano, e poichè gli avvenimenti temporali, nel confronto con

questo avvenire non contano quasi, non essendo proporzionati «*alla gloria futura che sarà rivelata in noi*», è evidente che nel Cristianesimo i risultati dello sforzo diretto sono, di fronte a una morale così alta, poca cosa. Il *merito* è la cosa principale e quindi anche l'intenzione e non la realizzazione. Essendo relativamente irrisoria la parte del sommo bene che possiamo realizzare, in confronto alla vastità delle nostre speranze, dobbiamo riconoscere che la nostra attività, i nostri sforzi, non giungono certo a questa realizzazione; essi la meritano, la raffigurano, ci danno un anticipo e un equivalente in speranza. Non è quindi nella *morale dell'intenzione* che sta tutta la filosofia cristiana. Tutto non sta nell'intenzione perchè contrariamente a quanto deriva dall'imperativo categorico il valore dell'intenzione dipende dalla realtà che essa cerca. La vita ha il suo pregio ma non è tutto in essa, anzi, in essa non è che una piccola parte amenochè non lo si dica *in speranza e simbolo*. Ora promettere il più non è condannare il meno, soprattutto perchè il più non è promesso se non a condizione di cercare il meno, si capisce sempre per vie razionali. L'eternità non uccide il tempo: i pionieri dell'ideale saranno sempre i migliori operai del presente.

Nel compimento del dovere per l'ideale bellezza intrinseca del dovere stesso, Kant abbandona l'uomo alle sole forze della natura, negandogli ogni aiuto soprannaturale, misconoscendo, così, anche le più spontanee inclinazioni della natura stessa, perchè il sentimento del dovere, che nasca solo da questa considerazione, non avrà forza di imporsi nella pratica all'uomo originariamente corrotto ove intervenga un potente interesse che inviti a calpestarlo, come dimostra l'esperienza individuale della nostra vita; eterna vicenda di trionfi e di cadute. Quando Kant scrive che «*si deve nei fanciulli istillare l'aborrimento del vizio non perchè Dio lo ha vietato, ma perchè è abbominevole in sè stesso, perchè altrimenti i fanciulli potrebbero essere viziosi se Dio non lo avesse vietato*», egli dimostra di non comprendere la dottrina cattolica che proclama al fanciullo, che Dio, essendo santo, non può a meno di condannare il vizio e che Egli, perciò, non ha vietato il vizio per un capriccio arbitrario della sua volontà, ma per necessità della sua stessa natura che non può as-

solutamente conciliarsi col vizio. Ed è una chimera elevare l'uomo a una ragione suprema a intelligenza infallibile, a libertà sovrana che domina tutto perchè domina sè stesso. Risultato unico è che si fa dell'uomo un falso dio, un idolo ridicolo. È questo uno dei miti più astratti e più straordinari giammai creati. Questa *ragione assoluta* nell'individuo, questo atto assoluto, di cui la giustizia assoluta formerebbe un tipo eterno, questa obbligazione assoluta, risultante automaticamente dalla razionalità assoluta, non sono realtà vive ma enti di ragione, astrazioni irraggiungibili. Nulla di meno assoluto che il pensiero individuale. Noi possiamo benissimo conformare più o meno esattamente le nostre azioni a una regola morale anteriormente conosciuta, ma noi non possiamo realizzare con la nostra decisione e la nostra azione passeggera una legge valida per tutti gli uomini e tutti i tempi. Nell'ordine morale un atto è razionale perchè è buono, non è buono perchè è razionale. Il dovere non è solo una verità pratica, è anche qualche cosa che si deve compiere. Questo giuoco di formule in cui si definisce l'*imperativo categorico* non riesce a dissimulare una confusione dell'ordine razionale non quello morale; e non è una morale, non è realmente pratico per nessuno, neppure per coloro che lo professano. Nella teoria kantiana il dovere c'è allo stato di mito filosofico: e nello stesso modo l'individualismo assoluto è una chimera nell'ordine morale come nell'ordine di natura. L'individuo ben lungi di essere un fine a sè stesso ha il suo fine fuori di sè.

E questo fine l'educazione cattolica glielo indica.

Il cattolicismo ha sempre proclamato il libero arbitrio e quindi l'autonomia della persona umana. Ma ogni cosa si compie nel mondo attraverso la cooperazione. Quello che noi siamo moralmente e soprannaturalmente noi lo siamo grazie al concorso di Dio e della società nella quale nasciamo. Kant attribuisce all'educazione un'efficacia quasi onnipotente, ma dal punto di vista individualistico non si può rispondere a chi chiede con qual diritto l'educatore eserciti la sua autorità. Il Cattolicesimo proclama la necessità dell'educazione e riconosce che essa deve prefiggersi lo sviluppo dell'iniziativa personale e la realizzazione della libertà. L'autonomia e la libertà sono cioè l'ideale educativo del Cattolicesimo. Ma l'educazione e il con-

seguente esercizio dell'autorità non sono che una manifestazione di ciò che dobbiamo fare per gli altri: perciò chi comanda e chi ubbidisce devono essere animati dallo stesso spirito, dovendo realizzare l'identico ideale: la *salvezza*, la *liberazione* dell'umanità, cosa questa che per essere opera di Dio non cessa di essere opera nostra. Noi dobbiamo liberarci liberamente. E il problema dell'educazione non è quello di assoggettare altri — come stolidamente si ripete contro il Cattolicesimo — intervenendo nella loro vita ma di aiutarli a liberarsi a divenire indipendenti e di guidare i fanciulli — nel periodo della loro educazione — a credere alla verità cristiana in modo vivo e personale. La funzione dell'educatore cattolico è di preparare e di provocare nell'animo l'incontro interno e soprannaturale di Dio. Questo non ha compreso Kant, il quale, chiuso nel suo egocentrismo, cerca di applicare, universalizzandola, l'intima legge del suo spirito. Egli conosce il soggetto, l'uomo astratto, ma non conosce l'individuo ed ancor meno il fanciullo, l'individuo concreto che lavora alla sua realizzazione. Le oscillazioni delle sue dottrine pedagogiche mascherano la contraddizione infeconda di tutto il suo pensiero, ed egli riconosce la tristezza invincibile del suo falso mondo non rallegrato dalla presenza di Dio, scrivendo che gli anni dell'adolescenza «sono i più penosi perchè allora ci muoviamo sotto il giogo altrui, raramente abbiamo un vero amico, più raramente ancora godiamo la libertà».

PUBBLICAZIONI DELL'UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Serie Prima: SCIENZE FILOSOFICHE. – Volume I.

Fasc. 1. – FRANCESCO OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso.* Saggio filosofico intorno alla concezione tomistica. Vol. in-8 di pag. 149, L. 8.

Fasc. 2. – MARIANO CORDOVANI, *Rivelazione e filosofia.* Vol. in-8 di pagine 128, L. 7.

Fasc. 3. – GIUSEPPE ZAMBONI, *La gnoseologia dell'atto.* Vol. in-8 di pag. 160, L. 8.

Fasc. 4. – Lavori del laboratorio di psicologia sperimentale:

1. AGOSTINO GEMELLI, *Ricerche sperimentali sul comico.*
2. AGOSTINO GEMELLI, *Ricerche sull'attività volontaria nel lavoro manuale.*
3. GALLI E BERETTA, *Ricerche sulle associazioni preferite.*
4. GEMELLI E GALLI, *Sulle nozioni in fanciulli normali ed anormali* (in preparazione).

Fasc. 5. – AMATO MASNOVO, *Il neotomismo in Italia.* Vol. in-8 di pag. 248, L. 12.

Vol. II. – SAN TOMMASO D'AQUINO – *Pubblicazione Commemorativa del VI Centenario della canonizzazione* con scritti di: M. GRABMANN – A. GEMELLI – D. LANNA – A. BERNAREGGI – G. BUSNELLI – E. CHIOCCHETTI – M. CORDOVANI – M. DE MUNNYNCK – A. MASNOVO – F. OLGIATI – P. ROSSI – P. ROTTA – R. M. SCHULTES – G. SESTILI, preceduti dall'enciclica di S. S. Pio XI e pubblicati a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Vol. in-8 di pagine 320, con una tavola fuori testo (esaurito).

Vol. III. – MARIANO CORDOVANI, *L'attualità di S. Tommaso d'Aquino.* Vol. in-8 di pag. 128, L. 10.

Vol. IV. – FRANCESCO OLGIATI, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento.* Saggio filosofico. Vol. in-8 di pag. VIII-856, L. 45.

Vol. V. – GIUSEPPE ZAMBONI, *Introduzione al corso di gnoseologia pura.* Vol. in-8 di pag. VIII-134, L. 10.

Vol. VI. – AGOSTINO GEMELLI, *Il significato filosofico del centenario della canonizzazione di S. Tommaso d'Aquino.* Vol. in-8 di pag. 28, L. 3.

Vol. VII. – IMMANUEL KANT – *Volume commemorativo del II centenario della nascita* a cura del P. AGOSTINO GEMELLI, O.F.M.. Vol. in-8 di pag. 328 con una tavola fuori testo, L. 15.

Serie Seconda: SCIENZE GIURIDICHE. – Volume I.

Fasc. 1. – *Sulla riforma del codice penale italiano.* A proposito del progetto Ferri. Parere della facoltà di Scienze sociali dell'Università cattolica del Sacro Cuore (esaurito).

Fasc. 2. – EMILIO ALBERTARIO – *Animus furandi.* Contributo alla dottrina del furto nel diritto romano e bizantino. Vol. in-8 di pag. 40, L. 4.

Fasc. 3. – GIULIO BATTAGLINI, *Introduzione allo studio del diritto penale.* Vol. in-8 di pag. 114, L. 8.

Fasc. 4. – LUIGI RAGGI, *Il potere discrezionale e la facoltà regolamentare.* Vol. in-8 di pag. 20, L. 2.

Vol. II. – G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato.* Vol. in-8 di pag. XII-472, L. 55.

Vol. III. – EMILIO ALBERTARIO, *Delictum et crimen nel diritto romano classico e nella legislazione giustinianea.* Vol. in-8 di pag. 80, L. 5.

Vol. IV. – GIOVANNI CARRARA, *Il boicottaggio.* Vol. in-8 di pag. 224, L. 12.

Vol. V. – EMILIO ALBERTARIO, *L'« arbitrium boni viri » del debitore nella determinazione della prestazione.* Vol. in-8 di pag. 32, L. 3.

Serie Terza: SCIENZE SOCIALI. – Volume I.

Fasc. 1. – ARISTIDE CALDERINI, *La composizione della famiglia secondo le schede di censimento dell'Egitto romano.* Vol. in-8 di pag. 61, L. 5.

Fasc. 2. – LUIGI CORSI, *L'applicazione dei principî evangelici nei rapporti internazionali.* Vol. in-8 di pag. 40, L. 4.

Vol. II. – JACOPO MAZZEI, *Politica economica internazionale inglese prima di Adamo Smith.* Vol. in-8 di pag. XX-464, L 25.

Vol. III. – FEDERICO MARCONCINI – *Saggio sulla rendita e sulle sue modificazioni imputabili all'azione dei mezzi di trasporto.* Vol. in-8 di pag. 84, L. 6.

Serie Quarta: SCIENZE FILOLOGICHE.

Vol. I. – GIUSEPPE GHEDINI, *Lettere cristiane nei papiri greci del III e IV secolo.* Volume in-16 di pag. 376, L. 18.

Vol. II. – CESSI CAMILLO, *Le origini della letteratura greca: Appunti.* Vol. in-8 di pag. 52, L. 3.

Vol. III. – LUIGI SORRENTO, *Italiani e Spàgnuoli contro l'egemonia intellettuale Francese nel settecento. Dissertazione proemiale.* Vol. in-8 di pag. 58, L. 5.

Serie Quinta: SCIENZE STORICHE.

Vol. I. – GIOVANNI SORANZO, *La lega italica (1454-1455).* Vol. in-8 di pag. 215, L. 12.

Vol. II. – SILVIO VISMARA, *Il concetto della storia nel pensiero scolastico.* Vol. in-8 di pag. VIII-92, L. 6.

Vol. III. – PIETRO BELLEMO, *Concetto e compiti della Geografia Economica.* Vol. in-8 di pag. 68, L. 4.

PUBBLICAZIONI DELL' UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

Vol. IV. – PIETRO BELLEMO, *Attraverso la Padania Orientale nei tempi antichi.* (Appunti di Geografia Economica). Vol. in-8 di pag. 28, L. 2.

Vol. V. – GIANNELLI GIULIO, *La spedizione di Serse da Terme a Salamina* (*Saggi di cronologia e di Storia*). Vol. in-8 di pag. VIII-84, L. 6.

Vol. VI. – ARISTIDE CALDERINI, *Saggi e studi di Antichità*. Vol. in-8 di pag. VIII-304 con 24 tavole fuori testo, L. 25.

Serie Sesta: SCIENZE BIOLOGICHE.

Vol. I. – GIUSEPPINA PASTORI, *Sulla Ematoporfiria sperimentale da benzolderivati.* Vol. in-8 di pag. 32, L. 3.

Vol. II. – LUDOVICO NECCHI, *Lo Studio e la classificazione dei fanciulli anormali. Per uu orientamento biologico nel campo della neuropsichiatria infantile.* Vol. in-8 di pag. IV-100, L. 6.

Vol. III. GIUSEPPINA PASTORI, *Sulla frequenza delle eredolues nei fanciulli anormali.* Vol. in-8 di pag. 136, L. 8.

Serie Settima: SCIENZE RELIGIOSE.

Vol. I. – UMBERTO A. PADOVANI, *Vito Fornari*. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel sec. XIX. Vol. in-8 di pag. 224, L. 12.

Essendo limitato il numero di queste pubblicazioni, si prega di affrettarne le ordinazioni e le prenotazioni.

Dirigere commissioni e vaglia alla Società Editrice «Vita e Pensiero» via S. Agnese, 4, Milano (8), aggiungendo il 10% per spese postali e L. 0,50 se si desidera la raccomandazione.

Finito di stampare il 12 dicembre 1924

coi tipi della Scuola Tipografica

nel Pio Istituto pei Figli della Provvidenza in Milano.

IMANUEL KANT